Ph. sp. 337 Lc

<36604841490010

<36604841490010

Bayer. Staatsbibliothek

Philosophie des Unbewussten.

Versuch einer Weltanschauung.

Von

E. v. Hartmann,
Dr. phil.

Speculative Resultate nach inductiv - naturwissenschaftlicher Methode.

Berlin, 1869.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)

Bayerische
Staatsbibliothek
München

1/92/1693

Inhaltsverzeichniss.

Einleitendes.

	Seite
I. Allgemeine Vorbemerkungen	1
a. Aufgabe	1
b. Methode	5
c. Vorgänger	12
II. Wie kommen wir zur Annahme von Zwecken in der Natur?	24

A. Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit.

I. Der unbewusste Wille in den selbstständigen Rückenmarks- und Ganglienfunctionen	39
II. Die unbewusste Vorstellung bei Ausführung der willkürlichen Bewegung	49
III. Die unbewusste Vorstellung im Instinct	54
IV. Die Verbindung von Wille und Vorstellung	83
V. Das Unbewusste in den Reflexbewegungen	89
VI. Das Unbewusste in der Naturheilkraft	104
VII. Der indirecte Einfluss bewusster Seelenthätigkeit auf organische Functionen	126
1) Der Einfluss des bewussten Willens: a) die Muskelcontraction; b) Willensströme in sensibeln Nerven; c) der magnetische Nervenstrom; d) die vegetativen Functionen	126
2) Der Einfluss der bewussten Vorstellung	135
VIII. Das Unbewusste im organischen Bilden	139

B. Das Unbewusste im Geiste.

I. Der Instinct im menschlichen Geiste	157
II. Das Unbewusste in der geschlechtlichen Liebe	171
III. Das Unbewusste im Gefühle	188
IV. Das Unbewusste in Character und Sittlichkeit	202
V. Das Unbewusste im ästhetischen Urtheile und in der künstlerischen Production	210
VI. Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache	227
VII. Das Unbewusste im Denken	233
VIII. Das Unbewusste in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung	253
IX. Das Unbewusste in der Mystik	273

Seite
X. Das Unbewusste in der Geschichte 290
XI. Das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werthe für das menschliche Leben 301

C. Metaphysik des Unbewussten.

I. Die Unterschiede von bewusster und unbewusster Geistesthätigkeit und die Einheit von Wille und Vorstellung im Unbewussten 319
II. Gehirn und Ganglien als Bedingung des thierischen Bewusstseins 332
III. Die Entstehung des Bewusstseins 345
IV. Das Unbewusste und das Bewusstsein im Pflanzenreiche . . . 375
V. Die Materie als Wille und Vorstellung (Atomistischer Dynamismus) 402
VI. Der Begriff der Individualität 428
VII. Die All-Einheit des Unbewussten 450
VIII. Das Wesen der Zeugung vom Standpuncte der All-Einheit des Unbewussten . 465
IX. Die aufsteigende Entwickelung des organischen Lebens auf der Erde (Darwin) . 482
X. Die Individuation 505
XI. Die Allweisheit des Unbewussten und die Bestmöglichkeit der Welt 520
XII. Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins . . . 532
Orientirung über die Aufgabe 532
Erstes Stadium der Illusion: das Glück wird als auf der jetzigen Entwickelungsstufe der Welt erreicht und daher dem Individuum im Leben erreichbar gedacht (Alte Welt — Kindheit) 540
1) Kritik der Schopenhauer'schen Theorie von der Negativität der Lust. 2) Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz und Zufriedenheit. 3) Hunger und Liebe. 4) Mitleid, Freundschaft und Familienglück. 5) Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht und Herrschsucht. 6) Religiöse Erbauung. 7) Unsittlichkeit. 8) Wissenschaftlicher und Kunstgenuss. 9) Schlaf und Traum. 10) Erwerbstrieb und Bequemlichkeit. 11) Neid, Aerger, Reue etc. 12) Hoffnung. 13) Resumé.
Zweites Stadium der Illusion: das Glück wird als ein dem Individuum in einem transcendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht (Mittelalter — Jünglingszeit) . . . 600
Drittes Stadium der Illusion: das Glück wird als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht (Neue Zeit — Mannesalter). Schluss (Greisenalter) 610
XIII. Das Ziel des Weltprocesses und die Bedeutung des Bewusstseins. (Uebergang zur practischen Philosophie) 628
XIV. Die letzten Principien 644

Einleitendes.

I.

Allgemeine Vorbemerkungen.

a. Aufgabe des Werks.

„Vorstellungen zu haben, und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind. — Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind." (Kant, Anthropologie §. 5. „Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu sein.") Diese klaren Worte des klaren grossen Königsberger Denkers enthalten den Ausgangspunct unserer Untersuchungen, wie das zur Aufnahme gegebene Feld.

Das Gebiet des Bewusstseins ist ein nach allen Richtungen so durchpflügter Weinberg, dass das Verfolgen dieser Arbeiten dem Publikum fast schon zum Ueberdruss geworden ist, und noch immer ist der gesuchte Schatz nicht gefunden, wenn auch unverhoffte reiche Ernten aus dem durcharbeiteten Boden hervorgesprosst sind. Dass man mit der philosophischen Betrachtung dessen begann, was das Bewusstsein unmittelbar in sich fand, war sehr natürlich; sollte es nun aber nicht verlockend um der Neuheit willen und hoffnungsreich in Bezug auf den Gewinn sein, den goldenen Schatz in den Tiefen des Berges, in den edlen Erzen seines Felsgesteins, statt auf der Oberfläche des fruchtbaren Erdbodens zu suchen? Freilich bedarf es dazu des Bohrers und Meissels und langer mühevoller Arbeit, bis man auf die goldenen Adern trifft, und endlich langer

Bearbeitung der Erze, bis der Schatz gehoben ist — wer die Mühe nicht scheut, der folge mir, in der Arbeit selbst liegt ja der höchste Genuss! — Der Begriff „unbewusste Vorstellung“ hat allerdings für den natürlichen Verstand etwas Paradoxes, indess ist der darin enthaltene Widerspruch, wie auch Kant sagt, nur scheinbar. Denn wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewusstsein haben, also von dem nichts wissen können, was wir nicht im Bewusstsein haben, welches Recht haben wir dann zu der Behauptung, dass dasjenige, dessen Existenz in unserem Bewusstsein wir kennen, nicht auch ausserhalb unseres Bewusstseins sollte existiren können? Allerdings würden wir in diesem Falle weder die Existenz noch die Nichtexistenz behaupten können, und aus diesem Grunde bei der Annahme der Nichtexistenz stehen bleiben müssen, bis wir zu der positiven Behauptung der Existenz anderswoher ein Recht bekommen. Dies war im Allgemeinen der bisherige Standpunct. Je mehr indess die Philosophie den dogmatischen Standpunct der instinctiven Sinnlichkeit und der instinctiven Verstandesüberzeugung verliess, und die nur höchst indirecte Erkennbarkeit alles bisher für unmittelbaren Bewusstseinsinhalt Gehaltenen einsah, desto mehr Werth musste natürlich ein indirecter Nachweis der Existenz einer Sache erhalten, und so konnte es nicht fehlen, dass hier und da in denkenden Köpfen sich das Bedürfniss zeigte, behufs der anderweitig unmöglichen Erklärung gewisser Erscheinungen im Gebiete des Geistes auf die Existenz unbewusster Vorstellungen als deren Ursache zurückzugehen. Alle diese Erscheinungen zusammen zu fassen, aus jeder einzelnen die Existenz unbewusster Vorstellungen und unbewussten Willens wahrscheinlich zu machen, und durch ihre Summe das in allen übereinstimmende Princip zur Höhe einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zu erheben, ist die Aufgabe der beiden ersten Abschnitte dieses Werks. Der erste derselbe betrachtet Erscheinungen von physiologischer und zoopsychologischer Natur, der zweite bewegt sich auf dem Gebiete des menschlichen Geistes. Durch dieses Princip des Unbewussten erhalten zugleich die betrachteten Erscheinungen ihre einzig richtige Erklärung, die zum Theil noch nicht ausgesprochen war, zum Theil aber blos darum keine Anerkennung finden konnte, weil das Princip selbst erst durch die Zusammenstellung aller hierher gehörigen Erscheinungen constatirt werden kann. Ausserdem eröffnen sich aus der Anwendung dieses bisher im embryonalen Zustande

befindlich gewesenen Princips die bedeutendsten Perspectiven auf neue Behandlungsweisen scheinbar bekannter Gegenstände; eine Menge Gegensätze und Widersprüche früherer Systeme und Ansichten finden ihre umfassende Lösung durch Herstellung des höheren, beide Seiten als unvollkommene Wahrheiten in sich befassenden Standpunctes. Mit einem Wort, das Princip erweist sich höchst fruchtbar für Specialfragen. Weit wichtiger als dies aber ist die Art, wie das Princip des Unbewussten unvermerkt aus dem physischen und psychischen Gebiet sich zu Ansichten und Lösungen von Aufgaben erweitert, die man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als dem metaphysischen Gebiet angehörig bezeichnen würde. An unserem Princip aber spinnen sich diese Resultate so einfach und natürlich aus naturwissenschaftlichen und psychologischen Betrachtungen heraus, dass man den Uebergang in ein anderes Gebiet gar nicht merken würde, wenn einem der Inhalt dieser Fragen nicht schon anderweitig bekannt wäre. Es drängt und zieht sich alles nach dem Einen hin, es krystallisirt gewissermassen in jedem neuen Kapital ein Stück mehr von der Welt um diesen Kern herum, bis es zur All-Einheit erwachsen das Weltall umfasst und sich zuletzt plötzlich als das darstellt, was den Kern aller grossen Philosophien gebildet hat, Spinoza's Substanz, Fichte's absolutes Ich, Schelling's absolutes Subject-Object, Plato's und Hegel's absolute Idee, Schopenhauer's Wille u. s. w. —

Ich bitte deshalb, an dem Begriff der unbewussten Vorstellung vorläufig keinen Anstoss zu nehmen, wenn er auch zuerst wenig positive Bedeutung hat; der positive Inhalt des Begriffs kann sich erst im Laufe der Untersuchung bilden, vorerst genüge es, dass damit eine ausserhalb des Bewusstseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint ist, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewusstsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, dass sie wie jene einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äusseren Realität im idealen Bilde gleichen kann. Dem analog brauche ich den Collectivbegriff „das Unbewusste“ zur Bezeichnung nicht des negativen Prädicates „unbewusst sein“, sondern des unbekannten positiven Subjectes, welchem dieses Prädicat zukommt, speciell für „unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung“ in Eins gefasst. —

„Die Philosophie ist die Geschichte der Philosophie" — dieses Wort unterschreibe ich von ganzem Herzen. Wer aber das Wort so versteht, als ob nur hinter uns die Wahrheit läge, der möchte in tiefem Irrthum stecken, denn es giebt einen todten und einen lebenden Theil in der Geschichte der Philosophie, und das Leben ist nur in der Gegenwart. So wird an einem Baume der feste, den Stürmen trotzende Stamm von todtem Holze, von dem Zuwachs früherer Jahre gebildet, und nur eine dünne Schicht enthält das Leben des mächtigen Gewächses, bis auch sie im nächsten Jahre zu den Todten zählt. Nicht der Blätter- und Blüthenschmuck, der die Beschauer früherer Sommer am meisten bestach, war es, was dem Baume Gedeihen verlieh, — sie halfen höchstens abgefallen und verfault seine Wurzeln düngen, — sondern der unbeachtete kleine Ringzuwachs am Stamm, und die unscheinbaren neuen Aestchen, das war es, was seine Ausdehnung, Höhe und Festigkeit mehrte. Und nicht blos Festigkeit verdankt der lebensfrische Ring seinen todten Vorfahren, sondern indem er sie umfasst, auch die Grösse seines Umfangs; darum ist wie am Baume das erste Gesetz für einen neu anschiessenden Ring, dass er alle seine Vorgänger auch wirklich umfasst und in sich beschliesst, das zweite aber, dass er selbstständig aus den Wurzeln von unten auf erwächst. Die Aufgabe, dies beides in der Philosophie zu vereinigen, ist fast paradox, denn wer auf der Höhe der Situation steht, pflegt die Unbefangenheit verloren zu haben, von vorn anfangen zu können, und wer einen selbstständigen Anfang unternimmt, liefert meist ein dilettantisch unreifes Product, weil er die bisherige historische Entwickelung nicht inne hat.

Ich glaube, dass das Princip des Unbewussten, welches den alle Strahlen in sich vereinenden Brennpunct dieser Untersuchung bildet, in dieser Allgemeinheit gefasst, wohl als ein neuer Standpunct zu betrachten sein dürfte. Wie weit es mir gelungen sei, in den Geist der bisherigen Entwickelung der Philosophie einzudringen, muss ich dem Urtheil der Leser überlassen; nur bemerke ich, dass in Rücksicht auf den Plan des Werks der Nachweis, dass ziemlich Alles, was in der Geschichte der Philosophie als wahres Kernholz betrachtet werden kann, in den letzten Resultaten umfasst ist, sich nur auf kurze, aber dem Kenner gewiss genügende Hindeutungen beschränken muss.

b. Methode der Untersuchung und Art der Darstellung.

Man kann drei Hauptmethoden in der forschenden Wissenschaft unterscheiden, die dialektische (Hegel'sche), die deducirende (von oben nach unten), und die inducirende (von unten nach oben). Die dialektische Methode muss ich, ohne mich hier auf Erwägungen für oder wider einlassen zu können, *) schon rein um deswillen ausschliessen, weil sie, wenigstens in ihrer bisherigen Gestalt, der Gemeinverständlichkeit entbehrt, auf welche es hier abgesehen ist; die Vertreter derselben, welche die relative Wahrheit an Allem ja mehr als jeder Andere anzuerkennen verpflichtet sind, werden hoffentlich auch dieses Werk seines naturwissenschaftlichen Characters wegen nicht verdammen, zumal es ihren Tendenzen durch einen gewissen positiven Gegensatz gegen gemeinschaftliche Gegner und durch einen propädeutischen Werth für Nichtphilosophen in vieler Hinsicht entgegen kommen dürfte. Wir haben also noch das Verhältniss der deductiven oder herabsteigenden, und der inductiven oder hinaufsteigenden Methode zu betrachten. —

Der Mensch kommt zur Wissenschaft, indem er die Summe der ihn umgebenden Erscheinungen zu begreifen und sich zu erklären versucht. Die Erscheinungen sind Wirkungen, zu denen er die Ursachen wissen will. Da verschiedene Ursachen die gleiche Wirkung haben können (z. B. Reibung, galvanischer Strom, und chemischer Process die Wärme), kann auch Eine Wirkung verschiedene Ursachen haben; die zu einer Wirkung angenommene Ursache ist mithin nur eine Hypothese, die keineswegs Gewissheit, sondern nur eine sich anderweitig bestimmende Wahrscheinlichkeit haben kann.

Es sei die Wahrscheinlichkeit, dass U_1 die Ursache der Erscheinung E sei $= u_1$, und die Wahrscheinlichkeit, dass U_2 die Ursache von U_1 sei $= u_2$, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass U_2 die entferntere Ursache von E ist $= u_1 . u_2$; woraus man sieht, dass bei jedem Schritt rückwärts in der Kette der Ursachen die Wahrscheinlichkeitscoefficienten der einzelnen Ursachen in Bezug auf ihre nächste Wirkung sich multipliciren, d. h. aber immer kleiner werden (z. B. $^8/_{10}$ neunmal mit sich selbst multiplicirt giebt circa $^1/_{10}$). Wüchsen nicht die Wahrscheinlichkeitswerthe der Ursachen beim Fortschreiten wiederum dadurch, dass der anzunehmenden Ursachen immer weniger werden und immer mehr Wirkungen aus

*) Meine Ansichten über dieselbe habe ich in einer besondern Schrift: „Ueber die dialektische Methode" (Berlin 1868, C. Duncker's Verl.) niedergelegt.

Einer Ursache erklärbar werden,*) so würden bald die Wahrscheinlichkeiten durch die beständige Multiplication unbrauchbar kleine Werthe erhalten. Wären nun von allen Erscheinungen in der Welt die Ursachen rückwärts so weit erkannt, bis sie auf eine oder wenige letzte Ursachen oder Principien zurückgeführt wären, so wäre die Wissenschaft, die Eine ist, wie die Welt Eine ist, in inductiver Weise vollendet. Denkt man sich nun, dass irgend Jemand diese Aufgabe in vollkommenerer oder unvollkommenerer Form gelöst habe, so steht die Frage offen, ob derselbe, um seine Ueberzeugung Anderen mitzutheilen, besser thue, sie den Weg von den Erscheinungen rückwärts und aufwärts bis zu den letzten Ursachen zu führen, oder ihnen aus diesen Principien von oben herunter die Welt, wie sie ist, zu deduciren. Es handelt sich hier um eine einfache Alternative, denn wenn Schelling in seinem letzten System die Nothwendigkeit einer Verbindung beider Wege behauptet, indem er (s. Werke Abth. II. Bd. 3. S. 151. Anm.) mit einer negativen, von unten aufsteigenden Philosophie beginnt, und mit einer positiven, von oben herabsteigenden Philosophie schliesst, so ist diese Doppelheit nur dadurch möglich, dass er für beide die Gebiete sondert, und zwar erstere auf rein logischem Gebiete hält, d. h. ihre inductive Methode nur auf Thatsachen der inneren Erfahrung des Denkens basirt (vergl. Werke II. 1. S. 321 u. 326), während er die so als Resultat gewonnene höchste Idee in seiner positiven Philosophie als das wirklich Existirende und das Princip alles Seienden (vgl. II. 3. S. 150) zu erweisen sucht, indem er von derselben nach deducirender Methode die Thatsachen der äussern Erfahrung abzuleiten unternimmt. Selbst wenn die Resultate letzterer Deduction den Ansprüchen der Wissenschaft irgendwie genügten, so würde doch eine solche willkürliche Trennung der innern und äussern Erfahrung wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen sein, jedenfalls aber für letzteres Gebiet unsere obige Alternative sich wiederholen, ob die aufsteigende oder absteigende Methode der Darstellung vorzuziehen sei. Die Entscheidung fällt zweifelsohne zu Gunsten der von unten aufsteigenden oder inducirenden Methode aus; denn

1) steht der Andere noch unten, das Unten ist also für ihn der natürliche Ausgangspunct, er kommt bei dem Wege von unten nach oben stets, vom Bekannten zum Unbekannten, während

*) Das Wachsen geschieht nach der auf S. 33 entwickelten Formel.

er sich auf den Standpunct der letzten Principien nur durch einen *salto mortale* versetzen kann, und dann während des ganzen Weges von Einem Unbekannten zum anderen kommt, und ganz zum Schluss erst wieder zu Bekanntem;

2) der Mensch hält vorläufig immer seine eigene Meinung für die richtige und misstraut folglich jeder ihm neuen Lehre; darum will er wissen, wie der andere zu seinem sublimen Resultat gekommen ist, wenn sein Misstrauen sich nicht bis zum Schluss erhalten soll, und dies kann nur auf dem von unten aufsteigenden Wege geschehen;

3) der Mensch misstraut heimlich seinem eigenen Verstande ebenso sehr, als er auf seine einmal gefasste Meinung fast unerschütterlich baut; darum ist es sehr schwer, jemand durch Deduction zu überzeugen, weil er derselben immer misstraut, auch wenn er nichts dagegen zu sagen weiss, während er bei der Induction weniger scharf und anhaltend zu denken braucht, sondern mehr sehend und anschauend die Wahrheit herausfühlen kann;

4) die Deduction aus den letzten Principien, selbst angenommen, dass sie unwiderleglich richtig sei, kann wohl imponiren durch ihre Grossartigkeit, Geschlossenheit und Geistreichheit, aber nicht überzeugen, denn da dieselben Wirkungen aus ganz verschiedenen Ursachen herstammen können, so beweisst die Deduction glücklichstenfalls immer nur die Möglichkeit dieser Principien, keineswegs ihre Nothwendigkeit, ja sie verleiht ihnen nicht einmal einen bestimmten Wahrscheinlichkeitscoefficienten, wie die inductive Methode thut, sondern kommt über den blossen Begriff der Möglichkeit nicht hinaus. Um ein Bild zu brauchen, ist es allerdings gleichgültig, wenn man den Rhein kennen lernen will, ob man stromauf oder stromab wandert, für den Bewohner der Rheinmündung ist aber doch der natürliche Weg stromauf, und wenn ein Hexenmeister kommt, der ihn mit einem Luftsprung an die Quellen versetzt, so weiss er ja gar nicht, ob dies auch die Quellen des Rheines sind, und ob er nicht etwa die ganze mühsame Wanderung vergebens antritt. Und kommt er dann an der Mündung dieses Flusses an, und findet sich in einer fremden Gegend statt in der Heimath, so macht ihm wohl gar der Hexenmeister weiss, dass dies seine Heimath sei, und mancher glaubt es ihm um der schönen Reise willen. —

Nach alledem wäre es unerklärlich, wie jemand, der auf inductivem Wege zu seinen Principien gekommen ist, zur Mittheilung

und zum Beweis derselben die deductive Methode nehmen sollte; dieser Fall kommt auch in der That niemals vor. Vielmehr sind alle Philosophen, die ihr System deduciren (sei die Methode klar ausgesprochen, oder in verhüllter Form), in der That durch das einzige Mittel, was ausser der Induction übrig bleibt, zu ihren Principien gekommen, durch einen Luftsprung von mystischer Natur, wie dies im Cap. B. IX. besprochen wird, und die Deduction ist alsdann der Versuch, von ihrem mystisch erworbenen Resultat zu der zu erklärenden Wirklichkeit herabzusteigen und zwar auf einem Wege, der durch die unstatthafte Analogie mit der ganz anderartigen Wissenschaft der Mathematik und durch die blendende Evidenz der in letzterer erzielten Resultate für alle systematischen Köpfe von jeher etwas Verlockendes gehabt hat. Für jene Philosophen ist nämlich allerdings die Deduction der natürliche Weg, da das Oben ihr gegebener Ausgangspunct ist. Abgesehen davon, dass sowohl die Deduction selbst als auch die zu beweisenden Principien immer nach menschlicher Weise mangelhaft sein müssen, und dass demgemäss die Deduction zwischen sich und der zu erklärenden Wirklichkeit stets eine weite Kluft offen lässt, ist das Schlimme an der Sache, dass die Deduction ihre eigenen Principien, wie schon Aristoteles wusste, überhaupt nicht beweisen kann, weil sie im günstigsten Fall ihnen nur die Möglichkeit, aber nicht eine bestimmte Wahrscheinlichkeit erobert; darum gewinnen die Principien durch dieselbe wohl etwas an Verständlichkeit, aber nicht an Ueberzeugungskraft, und eine Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit zu gewinnen, bleibt ausschliesslich der mystischen Reproduction überlassen, wie ihre Entdeckung in mystischer Production bestand. Dies ist der grösste Uebelstand bei der Philosophie, soweit sie sich dieser Methode bedient, dass die Ueberzeugung von der Wahrheit ihrer Resultate nicht wie bei inductivwissenschaftlichen Ergebnissen mittheilbar ist, und selbst das Verständniss ihres Inhalts, wie bekannt, grossen Schwierigkeiten unterliegt, weil es unendlich schwer ist, eine mystische Conception in eine adäquat-wissenschaftliche Form zu giessen. Nur zu häufig täuschen aber auch die Philosophen sich und den Leser über die mystische Entstehungsweise ihrer Principien, und suchen denselben in Ermangelung guter Beweise einen wissenschaftlichen Halt durch spitzfindige Scheinbeweise zu geben, über deren Unwerth sie nur die feste Ueberzeugung der Wahrheit des Resultats verblenden

kann. Hier liegt die Erklärung jener Erscheinung, dass man sich (mit seltenen Ausnahmen einer zufälligen Geistesverwandtschaft) von der Lectüre der Philosophen unangenehm abgestossen fühlt, wenn man auf ihre Beweise und Deductionen blickt, aufs Höchste angezogen und gefesselt dagegen, wenn man auf die imposante Geschlossenheit ihrer Systeme, ihre grossartigen Weltanschauungen, ihre genialen, das Verborgenste aufhellenden Lichtblicke, ihre tiefen Conceptionen, ihre geistreichen Aperçus, ihren psychologischen Scharfblick sieht. Die Art der Beweise ist es, welche dem naturwissenschaftlichen Denker jenen instinctiven Widerwillen gegen die Philosophie einflösst, jenen Widerwillen, der sich zu unserer Zeit, wo auf allen Gebieten des Lebens der Realismus über den Idealismus triumphirt, bis zur souverainen Verachtung gesteigert hat.

Aus der deductiven Methode der Philosophen folgt ferner, dass sich über einzelne Puncte nur insoweit streiten lässt, als es Consequenzen von Principien betrifft, über die man von vornherein einig ist, und dass jedes System ziemlich unabhängig vom andern dasteht, — dass keine derartige solidarische Verbindung unter ihnen besteht, wie in der inductiven Wissenschaft, wo jeder einmal streng wissenschaftlich gethane Schritt allen anderen weiter gehenden zu Gute kommt, und auch die kleinste Gabe als Baustein zum Ganzen dankbar angenommen wird. Endlich ergiebt sich hieraus, warum es der deductiven Philosophie noch niemals gelungen ist, ihr eng begrenztes Publikum auf die Mehrzahl der Gebildeten zu erweitern, und warum es ihr ebenso wenig gelingen konnte, die grosse Kluft, welche sie von der zu erklärenden Wirklichkeit scheidet, auszufüllen.

Der Theil der Philosophie dagegen, welcher das inductive Verfahren eingeschlagen hat, und die gesammten Naturwissenschaften im weitesten Sinne des Worts, haben zwar schätzbare Resultate untergeordneter Art und Baugrund für die Nachfolger geliefert, aber sie sind noch himmelweit entfernt von letzten Principien und einem einheitlichen System der Wissenschaft.

So gähnt für beide Seiten eine Kluft; die Induction kommt nicht zu letzten Principien und zum System, die Speculation nicht zur Erklärung der Wirklichkeit und zur Mittheilbarkeit. Man kann hieraus schliessen, dass das Ganze sich nicht von Einer Seite her begreifen lässt, sondern dass man die Sache zugleich von beiden Seiten anfassen muss, und sich von hüben und drüben nach den

vorspringendsten Puncten umthun muss, wo sich eine Brücke schlagen lässt. Denn so ganz hoffnungslos ist die Sache eben nicht. Wie in einem Gefäss mit geschmolzenem Schwefel krystallisiren die Gedanken sowohl vom Grunde als von oben aus, und wenn nur erst die ersten am weitesten hervorragenden Nadeln sich erfasst haben, dann wächst auch bald die ganze Masse zusammen. Wir sind an diesem Puncte in der Geschichte der Wissenschaft angelangt, wo sich schon die ersten Vorläufer begegnen, wie zwei Bergleute, die sich aus sich unterirdisch begegnenden Stollen durch die sie noch trennende Wand hindurch klopfen hören. Denn die inductive Wissenschaft hat in allen Zweigen der unorganischen und organischen Natur und auch in der des Geistes in neuester Zeit so gewaltige Fortschritte gemacht, dass derartige Versuche einen ganz andern Boden unter sich finden, als z. B. die eines Aristoteles, Paracelsus, Baco und Leibniz. Andererseits hat aber auch die alle früheren Perioden weit überflügelnde Glanzperiode der Philosophie Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts dem speculativen Geist so vielseitige Bereicherung zugeführt, dass beide Theile sich wiederum ebenbürtig gegenüberstehen. Aber freilich ist mit diesen Fortschritten die Welt sich auch klarer geworden über den polaren Gegensatz beider Gebiete, der früher sich mehr dem Bewusstsein entzog, und daher kommt es, dass jeder Forscher sich für eine der beiden Richtungen viel bestimmter zu entscheiden pflegt, als dies früher der Fall war. Darum fehlt es der Gegenwart hauptsächlich an einer Persönlichkeit, welche beide Seiten mit gleicher Liebe und Hingebung erfasst, welche fähig ist, wenn auch nicht zur mystischen Production, doch zur Reproduction, und doch zugleich eine genaue Uebersicht des exacten Wissens und die Strenge der inductiven exacten Methode sich zu eigen gemacht hat, welche endlich die vorliegende Aufgabe klar erkennt, die speculativen (mystisch erworbenen) Principien mit den bisher höchsten Resultaten der inductiven Wissenschaft nach inductiver Methode zu verbinden, und damit die allgemein zugängliche Brücke zu den Principien zu schlagen, und diese bisher blos subjectiven Ueberzeugungen zur objectiven Wahrheit zu erheben. In Hinblick auf diese grosse und zeitgemässe Aufgabe wählte ich das Motto: „Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode!“ Nicht als ob ich des Glaubens wäre, ein so umfassender Kopf zu sein, wie zur Lösung dieser Aufgabe erforderlich ist, oder gar glaubte,

in diesem Werke eine genügende Lösung geboten zu haben, — das sei ferne von mir; aber damit glaube ich Dank zu verdienen, dass ich diese auch schon von anderen Männern erkannte und auf verschiedene Weisen in Angriff genommene Aufgabe klar als Ziel der gegenwärtigen, merklich an speculativer Erschöpfung leidenden Philosophie hinstelle, dass ich in den vorliegenden Untersuchungen zur Lösung derselben nach Kräften mein Scherflein beitrage, und dadurch anderen vielleicht erwünschte Anregung gebe, namentlich aber, indem ich die Sache an einer bisher vernachlässigten Seite anfasse, die ich jedoch grade für die fruchtbarste halten muss. Zugleich legt mir die ausgesprochene Auffassung die Pflicht auf, mich vor jedem der beiden Fora, sowohl dem naturwissenschaftlichen als dem philosophischen, zur Beurtheilung zu stellen. Dies thue ich aber mit Freuden, denn ich halte jede Speculation für falsch, die den klaren Ergebnissen der empirischen Forschung widerspricht, und halte umgekehrt alle Auffassungen und Auslegungen empirischer Thatsachen für falsch, welche den strengen Ergebnissen einer rein logischen Speculation widersprechen.

Es sei mir vergönnt, noch einige Worte über die Art der Darstellung zu sagen. Der erste Grundsatz war Gemeinfasslichkeit und Kürze. Der Leser wird deshalb keine Citate finden, soweit sie nicht im Texte sich einflechten, jede Polemik ist auf das möglichste vermieden, ausser wo sie zur Aufklärung eines Begriffs unerlässlich war. Ich traue mehr auf die siegende Kraft der positiven Wahrheit, soweit dieselbe in meiner Arbeit enthalten ist, als ich glaube, dass jemand durch eine noch so schlagende negative Polemik sich von seinen Ansichten werde abbringen lassen. Auch ziehe ich es vor, anstatt die Irrthümer und Schwächen grosser Männer zu bekritteln, welche sich mit der Zeit ganz von selber durch Vergessenheit richten, ihre grössten Momente hervorzuheben, wo sie ahndungsvoll das in Andeutungen vorwegnehmen, was erst die zukünftige Entwickelung in ausführlicher Zusammengehörigkeit begründet. Ferner ist oft die Gelegenheit zu interessanten Seitenbemerkungen, zu gründlicheren, weiter ausholenden Beweisen, detaillirteren Ausführungen etc. unbenutzt gelassen, um nur nicht in eine Ausführlichkeit der Darstellung zu verfallen, mit denen wenigen meiner Leser gedient sein möchte. Daher sind die Kapitel in der grösseren Mehrzahl, mit Ausnahme der grundlegenden, fast aphoristisch gehalten, weil ich glaube, dass die meisten Leser eine kurze, viel

Anregung zum Selbstdenken bietende Darstellung einer erschöpfenden Behandlung des Stoffs vorziehen werden. Zugleich ist die Behandlung der Kapitel in Rücksicht auf die Annehmlichkeit beim Lesen möglichst so eingerichtet, dass jedes derselben eine eigene kleine Abhandlung über einen begrenzten Stoff darstellt (nur wenige machen hiervon eine Ausnahme und gehören untrennbar zusammen, wie z. B. Cap. C. VI. und VII). Die Kapitel der ersten beiden Abschnitte beweisen sämmtlich und jedes für sich die Existenz des Unbewussten; ihr Verständniss und ihre Beweiskraft stützen und erhöhen sich aber gegenseitig wie eine Gewehrpyramide, also auch die späteren die früheren. Ich bitte deshalb das Urtheil über die ersten gütigst zurückhalten zu wollen, mindestens bis zur Beendigung des Abschnitts A. Wenn aber einem Leser auch der Beweis dieses oder jenes Kapitels falsch erscheint, so fallen darum keineswegs die Beweise der andern, wie man aus einer grossen Gewehrpyramide ganz gut eins oder mehrere der Gewehre herausnehmen kann, ohne dass dieselbe einfällt. Endlich bitte ich um gütige Nachsicht in Betreff der einzelnen als Beispiele benutzten physiologischen und zoologischen Thatsachen, wo einem Laien gar leicht ein Irrthum widerfahren kann, der aber für das grosse Ganze unmöglich von Bedeutung sein kann.

c. Vorgänger in Bezug auf den Begriff des Unbewussten.

Wie lange hat es gedauert, bis in der Geschichte der Philosophie der Gegensatz von Geist und Natur, von Denken und Sein, von Subject und Object zum klaren Bewusstsein kam, jener Gegensatz, der jetzt unser ganzes Denken beherrscht. Denn der natürliche Mensch fühlte als Naturwesen Leib und Seele in sich als Eins, er anticipirte instinctiv diese Identität, und seine bewusste Verstandesarbeit musste erst weit gediehen sein, ehe er sich von diesem Instinct soweit lossagen konnte, um die ganze Tragweite jenes Gegensatzes zu erkennen. In der ganzen griechischen Philosophie finden wir nirgends diesen Gegensatz mit voller Klarheit hingestellt, noch weniger seine Bedeutung erkannt, am wenigsten aber in ihrer klassischen Zeit. Wenn dies schon von dem Gegensatz des Realen und Idealen gilt, was dürfen wir uns wundern, dass der Gegensatz des Unbewussten und Bewusten noch viel weniger dem natürlichen Verstande einfällt, und daher noch viel später

in der Geschichte der Philosophie zum Durchbruch kommt, ja dass heute noch die allermeisten Gebildeten einen für närrisch halten, wenn man von unbewusstem Denken spricht. Denn das Unbewusste ist dem natürlichen Bewusstsein so sehr *terra incognita*, dass es die Identität von Vorstellen und sich einer Sache bewusst sein, für ganz selbstverständlich und zweifellos hält. Dieser naive Standpunct ist schon im Cartesius (princ. phil. I, 9) und noch ausführlicher in Locke ausgedrückt: Versuche üb. d. menschlichen Verstand, Buch II. Cap. 1. §. 9: „Denn Vorstellungen haben und sich etwas bewusst sein, ist einerlei," oder §. 19: „denn ein ausgedehnter Körper ohne Theile ist so denkbar, als das Denken ohne Bewusstsein. Sie können, wenn es ihre Hypothese erfordert, mit eben so viel Grund sagen: Der Mensch ist immer hungrig, aber er hat nicht immer ein Gefühl davon. Und doch besteht der Hunger eben in diesem Gefühl, sowie das Denken in dem Bewusstsein, dass man denkt." Man sieht, dass Locke diese Sätze in aller Einfalt postulirt; es ist deshalb ganz unrichtig, wenn man von gewissen Seiten heute noch die Behauptung hört, Locke habe die Möglichkeit unbewusster Vorstellungen bewiesen. Er beweist nur aus dieser postulirten Voraussetzung, dass die Seele keine Vorstellung haben könne, ohne dass der Mensch sich dessen bewusst sei, weil sonst das Bewusstsein der Seele und das des Menschen zwei verschiedene Personen ausmachen würden, und dass folglich die Cartesianer in ihrer Behauptung Unrecht haben, dass die Seele als denkendes Wesen unaufhörlich denken müsse. — Locke ist mithin der erste und einzige, der diese stillschweigende Voraussetzung des natürlichen Verstandes zum wissenschaftlichen und ausführlichen Ausdruck bringt; mit diesem Schritte war aber auch naturgemäss die Erkenntniss ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit und die Entdeckung der unbewussten Vorstellungen durch Locke's grossen Gegner Leibniz gegeben, während alle früheren Philosophen wohl im Stillen mehr auf die eine oder die andere Seite neigten, aber sich das Problem überhaupt nicht zum Bewusstsein brachten.

Leibniz wurde zu seiner Entdeckung durch das Bestreben geführt, die angebornen Ideen und die unaufhörliche Thätigkeit der Vorstellungskraft zu retten. Denn wenn Locke bewiesen hatte, dass die Seele nicht bewusst denken kann, wenn der Mensch sich dessen nicht bewusst ist, und sie doch immerfort denken sollte, so blieb nichts übrig, als ein unbewusstes Denken.

Er unterscheidet daher *perception*, Vorstellung, und *apperception*, bewusste Vorstellung oder schlechthin Bewusstsein (Monadologie §. 14) und sagt (gesperrt gedruckt): „Daraus, dass die Seele des Gedankens sich nicht bewusst sei, folge noch gar nicht, dass sie zu denken aufhöre." (Neue Versuche üb. d. menschl. Verst. Buch II. Cap. 1. §. 10). Was Leibniz zur positiven Begründung seines neuen Begriffes beibringt, ist freilich mehr als dürftig, aber ein ungeheures Verdienst ist es, dass er sogleich mit genialem Blicke die Tragweite seiner Entdeckung übersah, dass er (§. 15) die innere dunkle Werkstätte der Gefühle, der Leidenschaften und der Handlungen, dass er die Gewohnheit und vieles andere als Wirkungen dieses Princips erkennt, wenn er dies auch nur mit wenigen Worten andeutet, — dass er die unbewussten Vorstellungen für das Band erklärt, „welches jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet", — dass er durch sie die prästabilirte Harmonie der Monaden unter einander erklärt, indem jede Monade als Mikrokosmos unbewusst den Makroskosmos und ihre Stelle in demselben vorstellt. Ich bekenne freudig, dass die Lectüre des Leibnitz es war, was mich zuerst zu den hier niedergelegten Untersuchungen angeregt hat.

Für die Auffassung der sogenannten angeborenen Ideen findet er ebenfalls die bis jetzt massgebende Anschauung (Buch I. Kap. 3. §. 20): „Sie sind nichts anderes als natürliche Fertigkeiten, gewisse active und passive Anlagen." (Cap. 1. §. 25): „Ihre wirkliche Erkenntniss ist der Seele freilich nicht angeboren, aber diejenige, welche man eine potentielle Erkenntniss (connoissance virtuelle) nennen könnte. So ist auch die Figur, die aus dem Marmor entstehen soll, in seinen Adern bereits gezeichnet, und also in dem Marmor selbst, noch ehe man sie beim Arbeiten entdeckt." Es ist dasselbe gemeint, was später Schelling (Werke Abth. I. Bd. 3. S. 528—9) präciser ausdrückte mit den Worten: „Insofern das Ich Alles aus sich producirt, insofern ist alles Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, in sofern ist in uns nichts a priori, sondern Alles a posteriori Es giebt also Begriffe a priori, ohne dass es angeborene Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene Dadurch, dass wir den Ursprung der sogenannten Begriffe a priori jenseits des Bewusstseins versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der

objectiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntniss sei ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sei ganz und durchaus a priori." — Nun kommt aber die schwache Seite von Leibnitz unbewusster Vorstellung hinten nach, die schon in ihrem gewöhnlichen Namen „*petite perception*" liegt. Indem Leibniz in seiner Erfindung der Infinitesimalrechnung und in vielen Theilen der Naturbetrachtung, in der Mechanik (Ruhe und Bewegung), im Gesetz der Continuität u. s. w. den Begriff des (mathematisch sogenannten) unendlich Kleinen mit dem glänzendsten Erfolge einführte, suchte er auch die *petites perceptions* auf diese Weise als Vorstellungen von so geringer Intensität zu fassen, dass sie sich dem Bewusstsein entziehen. Hiermit zerstörte er auf der einen Seite, was er auf der anderen erbaut zu haben schien, den wahren Begriff des Unbewussten als ein dem Bewusstsein entgegengesetztes Gebiet, und die Bedeutung desselben für Gefühl und Handeln. Denn wenn, wie Leibniz selbst behauptet, das Naturell, der Instinct, die Leidenschaften, kurz die mächtigsten Einflüsse im Menschenleben aus dem Gebiet des Unbewussten stammen, wie sollen sie durch Vorstellungen bewirkt werden, die so schwach sind, dass sie sich dem Bewusstsein entziehen; wie sollten da nicht die kräftigen bewussten Vorstellungen im entscheidenden Moment prävaliren? Dies interessirt aber Leibniz weniger, und für sein Hauptaugenmerk, die angeborenen Ideen und die beständige Thätigkeit der Seele, reicht allerdings seine Annahme des unendlich kleinen Bewusstseins aus. Demgemäss richten sich auch die meisten seiner Beispiele von *petites perceptions* auf Vorstellungen von geringem Bewusstseinsgrad, z. B. die Sinneswahrnehmungen im Schlaf. Bei alledem bleibt Leibniz der Ruhm, zuerst die Existenz von Vorstellungen behauptet zu haben, deren wir uns nicht bewusst sind, und denselben eine hohe Wichtigkeit beigelegt zu haben.

Dass Kant den Begriff der unbewussten, oder wie er sie nennt, dunkeln Vorstellung von Leibniz entlehnt habe, ist an der zu Anfang angeführten Stelle unschwer zu erkennen. Dass auch er dem Gegenstand grosse Wichtigkeit beigelegt hat, zeigt folgende Stelle des §. 5 der Anthropologie: „Dass das Feld unserer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewusst sind, ob wir gleich unbezweifelt schliessen können, dass wir sie haben, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren)

unermesslich sei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Puncte derselben enthalten, die dem Bewusstsein offen liegen: dass gleichsam auf der grossen Charte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflössen." Von scharfem Blick zeigt es, dass Kant zuerst das Wesen der Geschlechtsliebe im Unbewussten gesucht hat. Im Wesen des Begriffs scheint aber auch er wenig über den Leibniz'schen Standpunct des abgeschwächten Bewusstseins hinweggekommen zu sein, wie das Wort dunkle Vorstellung vermuthen lässt, obwohl er einer höheren Auffassung auch in diesem Puncte vermöge seiner ganzen Philosophie viel näher gestanden haben muss, wie schon der Umstand beweist, dass er die Leibnitz'sche Theorie vom unendlich kleinen Bewusstsein nirgends ausdrücklich vorbringt. Auch ihm lag der Gegenstand zu fern, um demselben mehr als drei Seiten zu widmen, von denen die Hälfte nicht zur Sache gehört. Viel näher lag der Begriff des Unbewussten der Glaubensphilosophie (Hamann, Herder und Jacobi), die eigentlich auf ihm beruht, aber sich über sich selbst so unklar und so unfähig ist, ihre eigene Grundlage rationell zu begreifen, dass sie nie dazu kommt, das Stichwort ihrer Partei zu finden.

In voller Reinheit, Klarheit und Tiefe finden wir dagegen den Begriff des Unbewussten bei Schelling; es verlohnt sich daher eines Seitenblicks auf die Art und Weise, wie er zu demselben gekommen ist. Hierüber giebt am besten folgende Stelle Aufschluss (Schellings Werke Abth. I. Bd. 10. S. 92—93): „Die Meinung dieses (des Fichte'schen) subjectiven Idealismus konnte nicht sein, dass das Ich die Dinge ausser sich frei und mit Wollen setzte, denn nur zu vieles ist, dass das Ich ganz anders wollte, wenn das äussere Sein von ihm abhinge Um dies alles zeigte sich nun Fichte unbekümmert Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, musste ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit" (mit der dem Ich seine Vorstellungen von der Aussenwelt entgegentreten), „die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichte'schen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen liesse. Hier ergab sich nun aber sogleich, dass freilich die Aussenwelt für mich nur da ist, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewusst bin (dies versteht sich von selbst), aber dass auch umgekehrt, sowie ich für

mich selbst da, ich mir bewusst bin, dass, mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits — da — seiend finde, dass also auf keinen Fall das schon bewusste Ich die Welt produciren kann. Nichts verhinderte aber, mit diesem jetzt in mir sich-bewussten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewusst war, eine Region jenseits des jetzt vorhandenen Bewusstseins anzunehmen, und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewusstsein kommt.“ (Vgl. auch Schellings Werke Abth. I. Bd. 3. S. 348—9). Der Umstand, dass Schelling keine andere Ableitung für den Begriff des Unbewussten hat, als aus der Voraussetzung des Fichte'schen Idealismus, ist wohl der Grund, dass seine zahlreichen schönen Bemerkungen über diesen Begriff auf die Bildung der Zeit nicht mehr Einfluss gehabt haben, da letztere, um seine Nothwendigkeit einzusehen, einer empirischen Ableitung desselben bedurft hätte. Ausser der vorhin bei Gelegenheit des Leibniz schon angeführten Stelle werden im Verlauf unserer Untersuchungen noch mehrfach Citate aus Schelling angezogen werden. Hier nur noch einiges zur Orientirung im Allgemeinen (Werke I. 3. S. 624): „In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren wirkt mit der bewussten Thätigkeit eine bewusstlose zusammen.“ Die Ausführung dieses Satzes auf den verschiedenen Gebieten der empirischen Psychologie hätte *a posteriori* die Grundlage des Begriffes des Unbewussten gegeben; Schelling bleibt dieselbe aber (mit Ausnahme für das ästhetische Produciren) nicht nur schuldig, sondern er behauptet auch anderwärts (Werke I. 3. S. 349): „Eine solche (zugleich bewusste und bewusstlose) Thätigkeit ist allein die ästhetische.“ Wie rein und tief trotzdem Schelling in der Genialität seiner Conception den Begriff des Unbewussten erfasst hatte, beweist folgende Hauptstelle (I. 3. S. 600): „Dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmässigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit.“ In demselben Maasse als für Schelling in seiner

eigenen Entwickelungsgeschichte der Fichte'sche Idealismus in den Hintergrund trat, verfiel auch der Begriff des Unbewussten diesem Schicksal. Während derselbe im transcendentalen Idealismus eine Hauptrolle spielt, ist von ihm schon in den bald nachher erschienenen Schriften kaum noch die Rede und später verschwindet er fast ganz. Auch die mystische Naturphilosophie der Schelling'schen Schule, welche (besonders Schubert) doch so viel im Gebiete des Unbewussten verkehrt, hat sich meines Wissens mit einer Entwickelung und Betrachtung dieses Begriffes nirgends befasst.

Bei Hegel tritt ebenso wie in Schellings späteren Werken der Begriff des Unbewussten nicht deutlich heraus, ausser in der Einleitung zu den Vorlesungen über „Philosophie der Geschichte", wo er die in Cap. B. X. anzuführenden Ideen Schellings über diesen Gegenstand reproducirt. Gleichwohl hat Hegels absolute Idee in ihrem Ansichsein vor ihrer Entlassung zur Natur, also auch vor ihrer Rückkehr zu sich als Geist, in jenem Zustande, wo sie die Wahrheit ohne Hülle ist, gleichsam die Gottheit in ihrem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes, viel Aehnlichkeit mit dem, was ich das Unbewusste nenne, wenn sie auch nur die eine Seite desselben, nämlich die Seite des Logischen oder der Vorstellung ist. Bei Hegel erlangt nämlich der Gedanke auch erst dann das Bewusstsein, wenn er durch die Vermittelung seiner Entäusserung zur Natur den Weg vom blossen Ansichsein zum Fürsichsein zurückgelegt, und als ein sich gegenständlich gewordener, als Geist zu sich selbst gekommen ist. Der Hegel'sche Gott als Ausgangspunct ist erst „an sich" und unbewusst, nur Gott als Resultat ist „für sich" und bewusst, ist Geist. Dass das zum Fürsichsein-Gelangen, sich Gegenstand-Werden wirklich ein zum-Bewusstsein-Kommen ist, spricht Hegel in Werke XIII. S. 33 u. 46 deutlich aus.

Schopenhauer kennt als metaphysisches Princip nur den Willen, während ihm die Vorstellung in materialistischem Sinne Hirnproduct ist. Dem entsprechend kann bei ihm nicht von unbewusster Vorstellung, sondern nur von unbewusstem Willen die Rede sein, wobei er aber wunderbarer Weise nicht merkt, dass der unbewusste Wille *eo ipso* eine unbewusste Vorstellung als Ziel, Gegenstand oder Inhalt seiner selbst voraussetzt. (Vgl. Cap. A. IV.) Jedenfalls sind seine Betrachtungen bei der scharfen psychologischen Beobachtungsgabe, die er besitzt, meistens höchst lehrreich, z. B. über den Instinct, über die Geschlechtsliebe und das Leben in der Gattung.

In die neuere Naturwissenschaft hat der Begriff des Unbewussten noch wenig Eingang gefunden; eine rühmliche Ausnahme macht der bekannte Physiologe Carus, dessen Werke „Psyche" und „Physis" wesentlich eine Untersuchung des Unbewussten in seinen Beziehungen zu leiblichem und geistigem Leben enthalten. Wie weit ihm dieser Versuch gelungen ist, und wieviel ich bei dem meinigen von ihm entlehnt haben könne, überlasse ich dem Urtheil des Lesers. Jedoch füge ich hinzu, dass der Begriff des Unbewussten hier in seiner Reinheit, frei von jedem unendlich kleinen Bewusstsein klar hingestellt ist. Ausser bei Carus hat auch noch in einigen Specialuntersuchungen der Begriff des Unbewussten sich eine Geltung erzwungen, welche indessen selten über das betreffende specielle Gebiet ausgedehnt worden ist. So sieht sich z. B. Perty in seinem Buch: „Ueber das Seelenleben der Thiere" (Leipz. u. Heidelb. 1865) zu einer Ableitung des Instincts aus unbewussten Momenten hingeführt, und ebenso erkennt Wundt („Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung" in Henle's und Pfeuffer's Zeitschr. f. ration. Medicin 1858 u. 59) die Nothwendigkeit an, zur Erklärung der Entstehung der Sinneswahrnehmung auf unbewusste geistige Processe, z. B. unbewusste Schlussfolgerungen, zurückzugehen, — eine Darlegung, welche von Helmholtz gebilligt worden ist. —

Herbart versteht unter „bewusstlosen Vorstellungen" solche, „die im Bewusstsein sind, ohne dass man sich ihrer bewusst ist" (Werke V. S. 342), d. h. ohne dass man dieselben „als die seinigen beobachtet und an das Ich anknüpft", oder mit anderen Worten, ohne dass man dieselben mit dem Selbstbewusstsein in Verbindung setzt. Dieser Begriff bietet keine Gefahr der Verwechselung mit dem wahrhaft Unbewussten; dagegen ist um der von Fechner gemachten Anwendungen willen ein anderer von Herbart behandelter Begriff zu berücksichtigen, nämlich der „der Vorstellungen unterhalb der Schwelle des Bewusstseins", welche nur, ein von der Realisirung mehr oder minder entferntes Streben nach Vorstellung repräsentiren, selbst aber „durchaus kein wirkliches Vorstellen" sind, vielmehr für das Bewusstsein nicht einmal Nichts, sondern „eine unmögliche Grösse" bedeuten (Herbart's Werke V. S. 339—342). Herbart kommt auf diesen schwer zu fassenden Begriff dadurch, dass er gemäss der Anschauungsweise des Leibniz eine Continuität der Ab- und Zunahme in dem Uebergange von wirklichen Vorstellungen des Bewusstseins zu solchen, die im Ge-

dächtniss schlummern, und umgekehrt, festhalten, auch die Möglichkeit eines Aufeinander-Wirkens dieser schlummernden Gedächtnissvorstellungen nicht aufgeben wollte, trotzdem aber sich nicht zu einer materialistischen Erklärungsweise dieser Processe herbeilassen konnte, in der Art, dass er in ihnen nur materielle Hirnprocesse von einer für die Bewusstseinserregung nicht ausreichenden Stärke gesehen hätte. Nun ist aber auf dem heutigen Standpunct der Wissenschaft unschwer zu sehen, dass die sogenannten schlummernden Gedächtnissvorstellungen durchaus nicht Vorstellungen *in actu*, in Thätigkeit, sondern bloss Dispositionen des Gehirns zur leichteren Entstehung dieser Vorstellungen sind. Wie eine Saite auf den Ton a oder c resonirt, je nachdem sie auf a oder c gestimmt ist, so entsteht auch im Gehirn leichter die eine oder die andere Vorstellung, je nachdem die Vertheilung und Spannung der Hirnmolecule so beschaffen ist, dass sie leichter mit der einen oder der andern Art von Schwingungen auf einen entsprechenden Reiz antwortet. Was bei der Saite das Stimmen ist, das ist für das Gehirn die bleibende Veränderung, welche eine lebhafte Vorstellung nach ihrem Verschwinden in Vertheilung und Spannung der Molecule hinterlässt. Dass aber jede Vorstellung wirklich in endlicher und swar ziemlich kurzer Zeit völlig verklingt, ist schon *a priori* einzusehen, da nur eine Bewegung, welche keinen Widerstand findet, unendlich lange fortdauern kann, im Gehirn aber die Widerstände sehr stark sind, die sich jeder Bewegung widersetzen. Es kann demnach Herbarts unbewusster Zustand der Vorstellung nur innerhalb der Grenzen bestehen bleiben, welche durch das Aufhören der Bewegung einerseits und das Aufhören der bewussten Vorstellung bei noch fortdauernder Bewegung der Hirnschwingungen anderseits gegeben sind, vorausgesetzt, dass beide Grenzen nicht zusammenfallen. Die Frage ist also

1) ob jede Stärke von Hirnschwingungen Vorstellung erweckt, oder ob die Vorstellung erst bei einer gewissen Stärke derselben beginnt, und

2) ob durch jede Stärke von Hirnschwingungen bewusste Vorstellung erregt wird oder erst von einer gewissen Stärke an.

Diesen Fragen ist Fechner in seinem ausgezeichneten Werke „Psychophysik“ näher getreten. Sein Gedankengang ist folgender: Nicht jeder sinnliche Reiz bewirkt Sinnesempfindung, sondern nur von einer gewissen Grösse an, die Reizschwelle heisst; z. B. eine

tönende Glocke wird erst von einer gewissen Entfernung aus gehört. Addiren sich mehrere gleichartige, einzeln nicht wahrnehmbare Reize, so entstehen bewusste Empfindungen; z. B. durch mehrere zugleich tönende ferne Glocken, deren jede einzeln man nicht hören würde, oder das Blattgeflüster im Walde. Nun könnte man dieses zwar so erklären, dass der Reiz unter der Schwelle nur darum keine Empfindung bewirkt, weil er nicht stark genug ist, um die Leitungswiderstände im Sinnesorgan und Nerven bis zum Centralorgan zu überwinden, dass aber die Seele auf den kleinsten, im Centrum selbst angelangten Reiz mit entsprechender Empfindung reagirt. Diese Annahme reicht aber allein nicht aus, denn sie passt nicht auf Empfindungs*unterschiede*. Denn verschieden starke, gleichartige Reize bewirken verschiedene Empfindungen; doch muss auch hier der Unterschied der Reize ein gewisses Maass (die Unterschiedsreizschwelle) überschreiten, wenn die Empfindungen als verschieden wahrgenommen werden sollen. Hier können offenbar die Leitungswiderstände nicht für die Erscheinung verantwortlich gemacht werden, da *jede* der Empfindungen gross genug ist, dieselben zu überwinden. Andererseits können aber für Reizschwelle und Unterschiedsschwelle auch nicht verschiedene Principien geltend gemacht werden, da der erste Fall auf den zweiten Fall *zurückführbar* ist, wenn in letzterem der eine Reiz = 0 gesetzt wird. Mithin bleibt nur die Annahme übrig, dass die Schwingungen *am Centrum* einen gewissen Grad überschreiten müssen, ehe die Empfindung erfolgt. Was hierbei für die Sinnes-Empfindung gilt, gilt natürlich für jede andere Vorstellung und ist somit die zweite Frage entschieden. Es bleibt die Ermittelung offen, ob die Reize unter der Schwelle die Seele *überhaupt* zu einer Reaction bringen, welche dann unbewusste Empfindung oder Vorstellung wäre, oder ob die Reaction der Seele erst bei der Schwelle beginnt.

Hören wir weiter auf Fechner. Das sogenannte Weber'sche Gesetz lautet: „Zwei gleichartige Empfindungsunterschiede verhalten sich wie die zwei Quotienten der zugehörigen Reize", und die von Fechner hieraus höchst geistreich abgeleitete Formel lautet $\gamma = k \log \frac{\beta}{b}$, worin γ die Empfindung bei dem Reiz β, b die Reizschwelle, d. h. der Werth des Reizes, bei dessen kleinster Ueberschreitung γ den Werth o überschreitet, und k eine Constante ist, welche die Beziehung der Maasseinheiten von β und γ enthält. Wird nun β

kleiner als b, d. h. der Reiz kleiner als die Reizschwelle, so wird γ negativ und sinkt um so weiter unter 0, als β unter b sinkt (bei $\beta = 0$ ist $\gamma = -\infty$).

Diese negativen γ's nennt nun Fechner „unbewusste Empfindungen“, aber auch mit dem vollen Bewusstsein, in diesem Worte nur eine Licenz des Ausdrucks zu haben, welche bedeuten soll, dass die Empfindung γ sich um so mehr von der Wirklichkeit entfernt, je weiter γ unter 0 sinkt, d. h. dass ein immer grösserer Zuwachs des Reizes dazu erfordert werde, um nur erst den Nullwerth von γ wieder hervorzubringen, und dieses an die Grenze der Wirklichkeit zurückzurufen. Das negative Vorzeichen vor γ bedeutet also hier (wie anderweitig oft das Imaginaire) die Unlösbarkeit der Aufgabe, aus der gegebenen Reizgrösse eine Empfindung zu berechnen.

Ueber die sachliche Bedeutung des negativen Vorzeichens, sagt Fechner sehr richtig, kann nur die vernünftige Vergleichung des Rechnungsansatzes mit den erfahrungsmässigen Thatsachen Aufschluss geben. Darum weist er den Seitenblick auf Wärme und Kälte hier als ganz ungehörig zurück, und verbietet, aus positiven und negativen γ's eine algebraische Summe zu ziehen, ebenso wie dies bei Flächenberechnungen durch rechtwinkliche Coordinaten mit den positiven und negativen Flächenstücken unzulässig ist. „Mathematisch kann der Gegensatz der Vorzeichen ganz ebenso gut auf den Gegensatz der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, als der Zunahme und Abnahme oder der Richtungen bezogen werden. — Im System der Polarcoordinaten bedeutet er den Gegensatz der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit einer Linie, so aber, dass grössere negative Werthe eine grössere Entfernung von der Wirklichkeit bedeuten, als kleinere. Es kann nicht das geringste Hinderniss sein, das, was für den *Radius vector* als Function eines Winkels gültig ist, auf die Empfindung als Function eines Reizes zu übertragen“ (Psychophysik II. S. 40). Was hier für den algebraischen Ausdruck der Function gilt, gilt natürlich auch für ihre geometrische Veranschaulichung als Curve, wo der sichtbare Zusammenhang des positiven und negativen Theils das Urtheil von neuem gefangen nehmen könnte. Man sieht, dass es schwer ist, für die negativen γ's einen bezeichnenden Ausdruck zu finden, der nicht zu Missverständnissen Anlass geben könnte; das beste wäre vielleicht, gradezu „unwirkliche Empfindung“ zu sagen. Indess ist Fechner

aus der willkürlichen Benutzung des Wortes unbewusste Empfindung kein Vorwurf zu machen, da er unsere positive Bedeutung des Unbewussten nicht kennt oder wenigstens nicht anerkennt. Schlimmer aber ist es, dass Fechner später so inconsequent war, sich in der That durch den Zusammenhang der geometrischen Curven unterhalb der Schwelle täuschen zu lassen, und von einem realen Zusammenhange der Bewusstseine verschiedener Individuen unterhalb der Schwelle zu sprechen. —

Ich bin hierauf so ausführlich eingegangen, weil ich mich vor Verwechselung mit dem Fechner'schen Begriff der unbewussten Empfindung wahren, zugleich dem trefflichen Werke den Zoll meiner Hochachtung darbringen und endlich die Gelegenheit benutzen wollte, den Leser mit dem Begriff der Schwelle bekannt zu machen, der in den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft von Bedeutung ist, und den auch wir für unsere Untersuchungen nicht entbehren können. Dass übrigens eine gewisse Stärke des Hirnreizes dazu gehört, um überhaupt die Seele zu einer Reaction zu nöthigen, ist teleologisch sehr begreiflich; denn was sollte aus uns armen Seelen werden, wenn wir fortwährend auf die unendliche Menge unendlich kleiner Reize reagiren sollten, die uns unaufhörlich umspielen. Aber wenn die Seele einmal auf einen Hirnreiz reagirt, so ist auch *eo ipso* das Bewusstsein gegeben, wie in Cap. C. III. gezeigt wird; dann können diese Reactionen nicht mehr unbewusst bleiben. Wollte man hier aber auf die Theorie vom unendlich kleinen Bewusstsein zurückkommen, so wird dieselbe einfach durch das Experiment widerlegt, welches zeigt, dass die bewusste Empfindung **stetig** abnimmt bis zum Nullwerth, dem die Reizschwelle entspricht, also die unendlich kleinen Werthe **in der That oberhalb der Schwelle durchläuft**, wo wirklich noch unendlich kleines Bewusstsein vorhanden ist, mit der Schwelle selbst aber 0 wird, d. h. **absolut aufhört**; ich verweise darüber auf Fechner's Werk.

II.

Wie kommen wir zur Annahme von Zwecken in der Natur?

Eine der wichtigsten und bekanntesten Aeusserungsformen des Unbewussten ist der Instinct, und dieser ruht auf dem Zweckbegriff; deshalb ist eine Untersuchung des letzteren für unsere Aufgabe nicht zu vermeiden, und da dieselbe sich in den Abschnitt A nicht wohl einfügt, so habe ich sie hier in die Einleitung verwiesen. Zwar wird die hier folgende Behandlung des Gegenstandes leicht den Vorwurf der Trockenheit erfahren, und wer es scheut, sich durch Wahrscheinlichkeitsuntersuchungen durchzuwinden, der möge, wenn er ohnedies schon von der Berechtigung einer Annahme von Zwecken in der Natur überzeugt ist, dieses Capitel immerhin ungelesen lassen. Doch muss ich hinzufügen, dass die Art, in welcher die so wichtige Frage hier zur hypothetischen Entscheidung gebracht wird, meines Wissens sowohl neu, als auch die einzig mögliche ist.

Bei vielen grossen Denkern hat der Zweckbegriff eine höchst wichtige Rolle gespielt, und die Grundlage eines grossen Theils des Systems ausgemacht, z. B. bei Aristoteles, Leibniz; Kant musste ihm natürlich die Realität ausserhalb des bewussten Denkens absprechen, da er sie für die Zeit nicht zugestand (vgl. Trendelenburg: logische Untersuchungen Cap. VIII. 5); der moderne Materialismus leugnet dieselbe ebenfalls, weil er den Geist ausserhalb des thierischen Hirns leugnet; bei der modernen Naturwissenschaft ist der Zweckbegriff durch Baco mit Recht in Misscredit gekommen, weil er so oft als bequemes Mittel der faulen Vernunft gedient hat, sich das Suchen nach den wirkenden Ursachen zu ersparen, und in dem blos mit der Materie beschäftigten Theil der Naturwissenschaft allerdings der Zweck, als eine geistige Ursache,

ausgeschlossen bleiben muss; Spinoza leugnete den Zweck vollständig, weil er sich nicht aus der Substanz ableiten liess. Wenn aber einerseits ein so grosser und so ehrlicher Geist wie Spinoza den Thatsachen in's Angesicht den Zweck zu leugnen im Stande ist, wenn dagegen bei andern der Zweck eine so grosse Rolle spielt, und selbst der Freigeist Voltaire die Zwecke aus der Natur nicht wegzuleugnen wagt, wie unbequem und unvereinbar mit seiner sonstigen Ueberzeugung sie ihm auch seien, so muss es doch ein eigenes Ding damit sein.

Der Begriff des Zweckes bildet sich zunächst aus den Erfahrungen, die man an seiner eigenen bewussten Geistesthätigkeit macht. Ein Zweck ist für mich ein von mir vorgestellter und gewollter zukünftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nicht direct, sondern nur durch causale Zwischenglieder (Mittel) herbeizuführen im Stande bin. Wenn ich den zukünftigen Vorgang nicht vorstelle, so existirt er für mich jetzt nicht; wenn ich ihn nicht will, bezwecke ich ihn nicht, sondern er ist mir gleichgültig oder zuwider; wenn ich ihn direct verwirklichen kann, so fällt das causale Zwischenglied, das Mittel fort, und damit verschwindet auch der Begriff Zweck, der nur in der Relation zum Begriff Mittel besteht, denn die Handlung folgt dann unmittelbar auf den Willen. Indem ich einsehe, dass ich nicht im Stande bin, meinen Willen direct zu verwirklichen, und das Mittel als wirkende Ursache des Zweckes erkenne, wird mir das Wollen des Zweckes Motiv, d. i. wirkende Ursache für das Wollen des Mittels; dieses wird wirkende Ursache für die Verwirklichung des Mittels durch meine That, und das verwirklichte Mittel wird wirkende Ursache der Verwirklichung des Zweckes. So haben wir eine dreifache Causalität unter den vier Gliedern: Wollen des Zwecks, Wollen des Mittels, Verwirklichung des Mittels, Verwirklichung des Zwecks. Nur in seltenen Fällen wird alles dies auf rein subjectiv geistigem Gebiete bleiben, z. B. beim Verfassen eines Gedichts im Kopf, der gedanklichen Ausarbeitung einer anderweitigen künstlerischen Conception, oder sonst einer Kopfarbeit; meistentheils dagegen finden wir von den vier verschiedenen Arten der Causalität drei unmittelbar dargestellt, nämlich Causalität zwischen geistigem und geistigem Vorgang (Wollen des Zwecks, Wollen des Mittels), geistigem und materiellem Vorgang (Wollen und Verwirklichung des Mittels), und zwischen materiellem und materiellem Vorgang (Mittel und Zweck). Auch

die vierte Art Causalität: zwischen materiellem und geistigem Vorgang kommt öfters hierbei vor, sie liegt dann aber vor dem Beginn unserer Betrachtung in der Motivation des Wollens des Zwecks durch Sinneseindrücke. Man sieht hieraus, dass die Verbindung von gewolltem und verwirklichten Zweck oder die Finalität, keineswegs etwas neben oder gar trotz der Causalität bestehendes ist, sondern dass sie nur eine bestimmte Verbindung der verschiedenen Arten von Causalität ist, derart, dass Anfangsglied und Endglied dasselbe sind, nur das eine ideal und das andere real, das eine in der gewollten Vorstellung, das andere in der Wirklichkeit. Weit entfernt, die Ausnahmslosigkeit des Causalitätsgesetzes zu vernichten, setzt sie dieselbe vielmehr voraus, und zwar nicht nur für Materie unter einander, sondern auch zwischen Geist und Materie, und Geist und Geist. Daraus geht hervor, dass sie die Freiheit im einzelnen empirischen Geistesacte negirt, und auch ihn unter die Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes stellt. Dies möchte das erste Wort zur Verständigung mit den Gegnern der Finalität sein.

Nehmen wir nun an, es sei M als wirkende Ursache von Z beobachtet worden, und sämmtliche im Moment des Eintretens von M obwaltenden materiellen Umstände als n. n. constatirt worden. Ferner stehe der Satz fest, dass M eine zureichende wirkende Ursache haben müsse. Nun sind 3 Fälle möglich: entweder ist die zureichende Ursache von M in n. n. enthalten, oder sie erhält ihre Vervollständigung durch andere materielle Umstände, welche der Beobachtung entgangen sind, oder endlich die zureichende Ursache von M ist überhaupt nicht auf materiellem Gebiete zu finden, muss mithin auf geistigem gesucht werden. Der zweite Fall widerspricht der Annahme, dass sämmtliche materielle Umstände, die der Entstehung von M unmittelbar vorangehen, in n. n. enthalten seien. Wenn diese Bedingung auch in aller Strenge unerfüllbar ist, da die ganze Lage des Weltsystems darunter begriffen wäre, so ist doch leicht zu sehen, dass die Fälle sehr selten sind, wo ausserhalb eines engen örtlichen Umkreises für den Vorgang wesentliche Bedingungen liegen können, und alle unwesentlichen Umstände brauchen nicht berücksichtigt zu werden. Z. B. die wesentlichen Umstände, warum die Spinne spinnt, wird niemand ausserhalb der Spinne suchen, etwa im Monde. Es bleiben also nur die beiden Fälle, dass die zureichende Ursache in n. n. enthalten ist, oder geistiger

Natur ist. Dass der eine oder der andere Fall statthaben muss, ist also nunmehr Gewissheit, d. h. die Summe ihrer Wahrscheinlichkeiten ist $= 1$ (welche Gewissheit bedeutet). Sei nun die Wahrcheinlichkeit, dass M durch n. n. verursacht ist $= \frac{1}{x}$, so ist folglich die Wahrscheinlichkeit, dass es eine geistige Ursache habe $= 1 - \frac{1}{x} = \frac{x-1}{x}$; je kleiner $\frac{1}{x}$ wird, desto grösser wird x, desto mehr nähert sich $\frac{x-1}{x}$ der 1, d. h. der Gewissheit. Die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{x}$ würde $= 0$ werden, wenn man den directen Beweis in Händen hätte, dass M nicht durch n. n. verursacht ist; wenn man nämlich einen Fall constatiren könnte, wo n. n. vorhanden und M nicht eingetreten ist. Dies ist mit den ganzen n. n. freilich unmöglich, da jede geistige Ursache materielle Angriffspuncte braucht, aber es wird doch häufig gelingen, wenigstens einige oder mehrere der Umstände n. n. zu eliminiren, und je weniger von den Umständen n. n. als solche betrachtet werden müssen, bei deren Vorhandensein der Vorgang M jedesmal eintritt, desto leichter wird die Bestimmung der Wahrscheinlichkeit, dass sie die zureichende Ursache von M nicht enthalten.

Betrachten wir zur Verdeutlichung ein Beispiel. Dass das Bebrüten des Ei's die Ursache vom Auskommen des jungen Vogels ist, ist eine beobachtete Thatsache. Die dem Bebrüten (M) unmittelbar vorhergehenden materiellen Umstände (n. n.) sind das Vorhandensein und die Beschaffenheit des Ei's, das Vorhandensein und die Körperconstitution des Vogels, und die Temperatur an dem Ort, wo das Ei liegt; anderweitige wesentliche Umstände sind undenkbar. Die Wahrscheinlichkeit ist höchst gering, dass diese Umstände ausreichen, um den munteren, bewegungsfrohen Vogel zum Verlassen seiner gewohnten und instinctiv gebotenen Lebensweise und zum langweiligen Stillesitzen über den Eiern zu veranlassen; denn wenn auch der vermehrte Blutandrang im Unterleibe ein erhöhtes Wärmegefühl herbeiführen mag, so wird dieses doch durch das Stillsitzen im warmen Nest auf den blutwarmen Eiern nicht vermindert, sondern erhöht. Hiermit ist schon die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{x}$ als sehr klein, also $\frac{x-1}{x}$ als nahe an 1 bestimmt. Denken

wir aber an die andere Frage, ob uns ein Fall bekannt sei, wo Vogel und Eier dieselben sind, und doch das Bebrüten nicht statt findet, so begegnen uns zunächst Vögel, die in heissen Treibhäusern genistet haben, und das Brüten unterlassen, ebenso bebrütet der Strauss seine Eier nur in der Nacht, im heissen Nigritien gar nicht. Hiermit sind von den Umständen n. n. Vogel und Eier als nicht zureichende Ursache für das Bebrüten (M) erkannt und es bleibt als einziger materieller Umstand, der die Ursache zureichend oder vollständig machen könnte, die Temperatur im Neste übrig. Niemand wird für wahrscheinlich halten, dass die niedrigere Temperatur die directe Veranlassung für den Vorgang des Bebrütens sei, mithin ist das Vorhandensein einer geistigen Ursache für den Vorgang des Bebrütens so gut wie Gewissheit geworden.

Nicht immer ist die Wahrscheinlichkeitsbestimmung so leicht wie hier, und in seltenen Fällen wird sie bei einem einfachen M so nahe an Gewissheit grenzen. Dafür kommt uns aber zur Hülfe, dass das M, die beobachtete Ursache von Z, meistens nicht einfach, sondern aus verschiedenen, von einander unabhängigen Vorgängen, P_1, P_2, P_3, P_4 etc. besteht. Wenn wir nun zunächst wieder das Uebersehen wesentlicher, materieller Umstände ausschliessen, so haben wir dann zu ermitteln:

Die Wahrscheinlichkeit,

dass P_1 durch n. n. zureichend verursacht ist $= \frac{1}{p_1}$

" P_2 " " " " " $= \frac{1}{p_2}$

" P_3 " " " " " $= \frac{1}{p_3}$

" P_4 " " " " " $= \frac{1}{p_4}$

Hieraus folgt die Wahrscheinlichkeit, dass M durch n. n. zureichend verursacht ist $= \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4}$. Denn M ist die Summe der Vorgänge P_1, P_2, P_3, P_4, also wenn M durch n. n. verursacht sein soll, muss sowohl P_1, als auch P_2, als auch P_3, als auch P_4, gleichzeitig durch n. n. verursacht sein; diese Wahrscheinlichkeit ist aber das Product der einzelnen Wahrscheinlichkeiten. (Wenn z. B. beim ersten Würfel die Wahrscheinlichkeit, die 2 zu werfen $= \frac{1}{6}$ ist, beim zweiten ebenfalls $= \frac{1}{6}$, so ist die Wahr-

scheinlichkeit, mit beiden Würfeln zugleich die 2 zu werfen $= \frac{1}{6} \cdot \frac{1}{6}$). Mithin ist die Wahrscheinlichkeit, dass M nicht zureichend durch n. n. verursacht sei, dass es also noch einer geistigen Ursache bedürfe $= 1 - \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4} = \frac{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4 - 1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4}$.

Hier ist also $p_1 . p_2 . p_3 . p_4$, was vorher x war, und man sieht daraus, dass p_1, p_2, p_3 und p_4 einzeln nur wenig grösser als $\sqrt[4]{2} = 1{,}189$, also $\frac{1}{p_1}$, $\frac{1}{p_2}$, $\frac{1}{p_3}$ und $\frac{1}{p_4}$ jedes wenig kleiner als 0,84 zu sein brauchen, so wird $p_1 . p_2 . p_3 . p_4$ als Product der 4 Factoren schon grösser als 2, und $\frac{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4 - 1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4}$ grösser als $\frac{1}{2}$; d. h. mit andern Worten, wenn für die einzelnen Vorgänge P_1, P_2, P_3, P_4, die Wahrscheinlichkeit einer geistigen Ursache $(1 - \frac{1}{p}$ etc.) nur gering ist, so wird sie doch für ihre Summe M um so bedeutender, je mehr einzelne Vorgänge zu M gehören. Sei z. B. die Wahrscheinlichkeit einer geistigen Ursache im Durchschnitt für jedes nur $\frac{1}{5} = \left(1 - \frac{1}{p}\right)$ so ist $\frac{1}{p_1} = \frac{1}{p_2} = \frac{1}{p_3} = \frac{1}{p_4} = \frac{4}{5} = 0{,}8$ also $\frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4} = 0{,}4096$ und $1 - \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4} = 0{,}6904$, eine ganz respectable Wahrscheinlichkeit von mehr als $\frac{2}{3}$. Man sieht leicht ein, dass diejenigen Theile von M, welche ganz sicher bloss aus n. n. resultiren, sich von selbst aus der Rechnung eliminiren, da ihre Wahrscheinlichkeit als 1 in das Product der übrigen eingeht, d. h. dieses unverändert lässt. —

Betrachten wir auch hierzu ein Beispiel. Als Ursache des Sehens (Z) ist ein Complex (M) von Bedingungen (P_1, P_2, P_3, P_4) beobachtet worden, deren wichtigste folgende sind: 1) besondere Nervenstränge gehen vom Gehirn aus, welche so beschaffen sind, dass jeder sie treffende Reiz im Gehirn als Lichtempfindung percipirt wird; 2) sie endigen in einer eigenthümlich gebauten, sehr empfindlichen Nervenhaut (Retina); 3) unmittelbar vor derselben befinden sich Apparate, welche die Lichtschwingungen verschiedener Geschwindigkeit in diejenigen Nervenschwingungen umsetzen, welche als Farbenempfindungen percipirt werden; 4) vor derselben steht eine Camera obscura; 5) die Brennweite dieser Camera ist

im Allgemeinen für das Brechungsverhältniss von Luft und Augenkörper passend (ausser bei Wasserthieren); 6) die Brennweite ist durch verschiedenartige Contractionen für Sehweiten von einigen Zollen bis unendlich zu ändern; 7) die Linse ist durch eigenthümlich concentrische Schichtung so construirt, dass sie ein achromatisches Bild ohne erhebliche Fehler der Sphäricität giebt; 8) die einzulassende Lichtquantität wird durch Verengerung und Erweiterung der Iris regulirt und dadurch zugleich bei deutlichem Sehen im Hellen die peripherischen Strahlen abgeblendet; 9) die Duplicität der Augen veranlasst das stereoskopische Sehen mit der dritten Dimension; 10) beide Augen können durch besondere Nervenstränge und Muskeln zugleich nur nach derselben Seite, also unsymmetrisch in Bezug auf die Muskeln bewegt werden; 11) die von der Peripherie nach dem Centrum zunehmende Deutlichkeit des Gesichtsbildes verhindert die sonst unvermeidliche Zerstreuung der Aufmerksamkeit; 12) das reflectorische Hinwenden des deutlichen Sehpuncts nach dem hellsten Puncte des Gesichtsfeldes erleichtert das Sehenlernen und das Entstehen der Raumvorstellungen in Verbindung mit dem vorigen; 13) die stets herabrinnende Thränenfeuchtigkeit erhält die Oberfläche der Hornhaut durchsichtig und führt den Staub ab; 14) die hinter Knochen zurückgezogene Lage, die reflectorisch bei jeder Gefahr sich schliessenden Lieder, die Wimpern und Brauen schützen vor schnellem Unbrauchbarwerden der Organe durch äussere Einwirkungen.

Alle diese 14 Bedingungen sind nöthig zum normalen Sehen und dessen Bestand; sie alle sind bei der Geburt des Kindes bereits vorhanden, wenn auch ihre Anwendung noch nicht geübt ist; die ihrer Entstehung vorangehenden und sie begleitenden Umstände (n. n.) sind also in der Begattung und dem Fötusleben zu suchen. Das wird aber wohl den Physiologen niemals gelingen, in der Keimscheibe des befruchteten Eies und den zuströmenden Muttersäften die zureichende Ursache für die Entstehung aller dieser Bedingungen mit nur einiger Wahrscheinlichkeit aufzuzeigen; es ist nicht abzusehen, warum das Kind sich nicht auch ohne Sehnerven oder ohne Augen entwickeln soll. Gesetzt nun aber, man stützte sich dabei auf unsere Unkenntniss, obwohl dies ein schlechter Grund für positive Wahrscheinlichkeiten ist, und nähme für jede der 14 Bedingungen eine ziemlich hohe Wahrscheinlichkeit an, dass sie sich aus den materiellen Bedingungen des Embryolebens entwickeln

müsse, meinetwegen im Durchschnitt $\frac{9}{10}$ (was schon eine Wahrscheinlichkeit ist, die wenige unserer sichersten Erkenntnisse besitzen), so ist doch die Wahrscheinlichkeit, dass alle diese Bedingungen aus den materiellen Verhältnissen des Embryolebens folgen, $0,9^{14} = 0,23$, also die Wahrscheinlichkeit, dass für diesen Complex eine geistige Ursache in Anspruch genommen werden müsse $= 0,77$, d. i. über $\frac{3}{4}$; in Wahrheit sind aber die einzelnen Wahrscheinlichkeiten $= 0,25$, oder höchstens 0,5, und demnach die Wahrscheinlichkeit einer geistigen Ursache für das Ganze $=$ 0,9999999996, respective 0,99994, d. h. Gewissheit.

Wir haben auf diese Weise erkannt, wie man aus materiellen Vorgängen auf das Mitwirken geistiger Ursachen zurückschliessen kann, ohne dass letztere der unmittelbaren Erkenntniss offen liegen. Von hier zur Erkenntniss der Finalität ist nur noch Ein Schritt. Eine geistige Ursache für materielle Vorgänge kann nur in geistiger Thätigkeit bestehen, und zwar muss, wo der Geist nach aussen wirken soll, Wille vorhanden sein, und kann die Vorstellung dessen, was der Wille will, nicht fehlen, wie dies in Cap. A. IV. zur näheren Erörterung kommt. Die geistige Ursache ist also Wille in Verbindung mit Vorstellung, und zwar der Vorstellung des materiellen Vorganges, der bewirkt werden soll (M). Wir nehmen hier der Kürze halber an, dass M direct aus einer geistigen Ursache hervorgeht, was keineswegs nöthig ist. Fragen wir weiter: was kann die Ursache davon sein, dass M gewollt wird. Hier reisst uns jeder causale Faden ab, wenn wir nicht zu der ganz einfachen und natürlichen Annahme greifen: das Wollen von Z. Das Z nicht als reale Existenz, sondern nur idealiter, d. h. als Vorstellung den Vorgang beeinflussen kann, versteht sich von selbst nach dem Satze, dass die Ursache früher als die Wirkung sein muss. Dass aber Z-wollen ein hinreichendes Motiv für M-wollen ist, ist ebenfalls ein selbstverständlicher Satz, denn wer die Wirkung vollbringen will, muss auch die Ursache vollbringen wollen. Freilich haben wir an dieser Annahme nur dann eine eigentliche Erklärung, wenn uns das Z-wollen begreiflicher ist, als das M-wollen an sich ist. Das Z-wollen muss also entweder in der Verwirklichung von selbst sein genügendes Motiv haben, oder an einem Wollen von Z_1, welches als Wirkung auf Z folgt; bei diesem wiederholt sich dann dieselbe Betrachtung. Je evidenter das letzte Motiv ist, bei dem wir stehen

bleiben, um so wahrscheinlicher wird es, dass das Z-wollen Ursache des M-wollens sei. Dass dies in der That der Gang unserer Betrachtung den Naturzwecken gegenüber sei, ist leicht zu sehen. Wir haben z. B. gesehen, der Vogel brütet deshalb, weil er brüten will. Mit diesem dürftigen Resultat müssen wir uns entweder begnügen, und auf alle Erklärung verzichten, oder wir müssen fragen, warum wird das Brüten gewollt? Antwort: weil die Entwickelung und das Auskriechen des jungen Vogels gewollt wird. Hier sind wir in demselben Falle; wir fragen also weiter: warum wird die Entwickelung des jungen Vogels gewollt? Antwort: weil die Fortpflanzung gewollt wird; diese, weil das längere Bestehen der Gattung trotz des kurzen Lebens der Individuen gewollt wird, und hiermit haben wir ein Motiv, das uns vorläufig befriedigen kann. Wir werden demnach zu der Annahme berechtigt sein, dass das Wollen der Entwickelung des jungen Vogels, die (gleichviel, ob directe oder indirecte) Ursache zum Wollen des Bebrütens ist, d. h. dass ersteres durch das Mittel des Bebrütens bezweckt sei. (Hier handelt es sich nicht darum, ob dieser Zweck dem Vogel bewusst ist oder nicht, obwohl dies bei einem einsam erzogenen jungen Vogel unmöglich angenommen werden kann, denn woher sollte er die bewusste Kenntniss der Wirkung des Bebrütens erhalten haben?) Freilich bleibt immer noch die Möglichkeit übrig, dass eine geistige Ursache dem Vorgang M zu Grunde liege, ohne dass dieselbe durch das Wollen von Z motivirt sei, mithin wird die Wahrscheinlichkeit, dass Z bezweckt ist, ein Product sein aus der Wahrscheinlichkeit, dass M eine geistige Ursache habe $\left(1-\frac{1}{x}\right)$, und aus der, dass diese geistige Ursache das Z-wollen zur Ursache habe $\frac{1}{y}$; das Product $\left(1-\frac{1}{x}\right)\frac{1}{y}$ muss aber natürlich kleiner sein, als jeder der Factoren, da jede Wahrscheinlichkeit kleiner als 1 ist. Auch hier kann die Wahrscheinlichkeit erheblich vergrössert werden, wenn man die einzelnen Bedingungen (P_1, P_2, P_3, P_4) betrachtet, aus denen M sich gewöhnlich zusammensetzt. Die Wahrscheinlichkeit, dass Z durch P_1 bezweckt sei, ist nach obigem $\left(1-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$, wenn $\frac{1}{q_1}$, die Wahrscheinlichkeit ist, dass die geistige Ursache das

Z-wollen zur Ursache hat; demnach ist die Wahrscheinlichkeit, dass P *nicht* auf Z abzwecke $= 1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$; folglich ist die Wahrscheinlichkeit, dass *weder* P_1, *noch* P_2, *noch* P_3, *noch* P_4, Z zum Zweck habe, d. h. dass Z auf keine Weise durch M bezweckt sei = dem Product der einzelnen Wahrscheinlichkeiten

$$= \left[1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}\right]\left[1 - \left(1 - \frac{1}{p_2}\right)\frac{1}{q_2}\right] \text{[etc.,}$$

$$\text{oder} = \prod_{1\ldots n}\left(1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}\right),$$

folglich ist die Wahrscheinlichkeit, dass M mit irgend einem seiner Theile Z bezwecke, d. h. die Wahrscheinlichkeit, dass Z überhaupt Zweck von M ist, gleich dem Supplement dieser Grösse zu 1, $= 1 - \prod_{1\ldots n}\left(1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}\right)$; $\frac{1}{p_1}$, $\frac{1}{p_2}$ etc. sind echte Brüche, ebenso $\frac{1}{q_1}$, $\frac{1}{q_2}$ etc., folglich auch $1 - \frac{1}{p_1}$, und $\left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$, und $1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$, und alle entsprechenden, folglich auch ihr Product $\prod_{1\ldots n}\left(1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}\right)$; daraus folgt, dass dies Product um so kleiner wird, je grösser die Anzahl n wird; denn wenn n um 1 wächst, so ist der neu hinzukommende Factor $1 - \left(1 - \frac{1}{p_{n+1}}\right)\frac{1}{q_{n+1}}$; dieser Factor ist ebenso wie das Product ein echter Bruch, also muss das Product aus beiden ein echter Bruch sein, der kleiner ist, als jeder von beiden Factoren, q. e. d. — Daraus nun, dass $\prod_{1\ldots n}($ mit wachsendem n kleiner wird, folgt, dass $1 - \prod_{1\ldots n}($ mit wachsendem n grösser wird; also wächst auch diese Wahrscheinlichkeit mit der Anzahl der Bedingungen, aus denen M sich zusammensetzt. Es sei $\left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$, $\left(1 - \frac{1}{p_2}\right)\frac{1}{q_2}$ etc. im Durchschnitt $= \frac{1}{4}$, d. h. die Wahrscheinlichkeit, dass jede einzelne der Bedingungen von Z dieses bezwecke, sei im Durchschnitt $= \frac{1}{4}$, also schon sehr unwahrscheinlich. Dann ist $1 - \left(1 - \frac{1}{p}\right)\frac{1}{q}$ durchschnittlich $= \frac{3}{4}$, dies zur vierten Potenz giebt $\frac{81}{256}$, also $1 - \left[1 - \left(1 - \frac{1}{p}\right)\frac{1}{q}\right]^4 = \frac{175}{256} =$

über $\frac{2}{3}$, d. h. es resultirt im Ganzen schon eine recht hübsche Wahrscheinlichkeit, denn man gewinnt noch, wenn man 2 gegen 1 auf das Bestehen des Zweckes wettet. Die Anwendung auf das Beispiel vom Sehen liegt auf der Hand.

Wir haben hieraus gelernt, dass ganz besonders solche Wirkungen mit Sicherheit als Zwecke erkannt werden können, welche einen grösseren Complex von Ursachen zu ihrem Zustandekommen brauchen, deren jede eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, Mittel zu diesem Zweck zu sein. Es ist daher kein Wunder, dass gerade die allgemeinsten Naturerscheinungen von jeher die ungetheilteste Anerkennung als Zweck gefunden haben. Z. B. die Existenz und der Bestand der organischen Natur als Zweck ihrer eigenen Einrichtungen, sowie der der unorganischen Natur. Hier wirken geradezu eine unendliche Menge Ursachen zusammen, um diese Gesammtwirkung, das Bestehen der Organismen, zu sichern. Soweit diese Ursachen in den Organismen selbst liegen, theilen sie sich in solche, die die Erhaltung des Individuums, und solche, die die Erhaltung der Gattung herbeiführen. Auch diese beiden Puncte sind wohl selten als Naturzwecke verkannt worden. Wenn wir nun einen solchen mit möglichster Gewissheit erkannten Zweck Z nennen, so wissen wir, dass keine seiner vielen Ursachen fehlen darf, wenn er erreicht werden soll, also auch z. B. M nicht. Da ich nun weiss, dass Z und M beide vor ihrer realen Existenz gewollt und vorgestellt waren, und ich sehe, dass zum Zustandekommen von M unter andern die äussere Ursache M_1 erforderlich ist, so erhält die Annahme, dass auch M_1 vor seiner realen Existenz gewollt und vorgestellt war, durch diesen Rückschluss eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Mag nämlich M durch unmittelbare Einwirkung einer geistigen Ursache verwirklicht sein, oder mittelbar, indem es aus materiellen Ursachen folgt, deren einige oder mehrere geistig verursacht sind, in beiden Fällen kann M_1 vor seiner realen Existenz als Mittel für den Zweck M gewollt und vorgestellt sein. Im letzteren Falle ist dies ohne weiteres klar, aber auch im ersteren Falle schliesst die unmittelbare Einwirkung einer geistigen Ursache bei der Verwirklichung von M nicht aus, dass auch die materiellen Ursachen von M, also auch M_1, zum grösseren oder kleineren Theil wieder aus geistigen Ursachen entsprungen sind, die M und Z bezweckten; dies ist sogar in der organischen

Natur der normale Sachverhalt. Mithin resultirt aus diesem Rückschluss jedenfalls eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass auch M_1 bezweckt worden sei, und wenn dieselbe auch an sich nicht gross sein mag, so ist sie doch immerhin eine nicht zu vernachlässigende Vermehrung der direct gewonnenen Wahrscheinlichkeitsgrösse, da diese Unterstützung nicht nur allen folgenden Stufen zu Gute kommt, sondern sich bei einer jeden wiederholt

Man sieht nach diesen Betrachtungen, dass die Wege, auf welchen man Zwecke in der Natur erkennt, sich mannigfach combiniren. Es kann von Benutzung solcher Rechnungen in Wirklichkeit freilich keine Rede sein, aber sie dienen dazu, die Principien aufzuklären, nach welchen sich der logische Prozess über diesen Gegenstand mehr oder minder unbewusst in jedem vollzieht, der hierüber richtig nachdenkt, und nicht von erhabenen Systemstandpuncten von vornherein abspricht. Auch wird diese Betrachtung sicherlich keinen Gegner der Annahme von Naturzwecken bekehren, denn dies können nur Beispiele in Masse; aber sie wird vielleicht manchen, der über die Annahme von Naturzwecken weit erhaben zu sein glaubte, vermögen, Beispiele darauf hin genauer und unbefangener zu erwägen, und in diesem Sinne eine Vorbereitung für den Abschnitt A. der Untersuchungen zu schaffen, war auch der alleinige Zweck dieses Capitels.

Natur des normale Sachverhalt. M[illegible] resultirt aus diesem Rück-
schluss jedenfalls eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass auch M_1 [illegible]

[illegible]

[illegible] M hatte. Da ich nun [illegible] M beide vor ihrer realen Existenz gewollt und vorgestellt werden, und ich sehe, dass zum Zustandekommen von M [illegible] neben der anderen Ursache M_1 erforderlich ist, so erhält die Annahme, dass auch M_1 vor seiner realen Existenz gewollt und vorgestellt war, durch diesen Rückschluss eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Mag nämlich M durch unmittelbare Einwirkung einer geistigen Ursache verwirklicht sein, oder mittelbar, indem es aus [illegible] Ursachen folgt, deren einige oder mehrere geistig [illegible] sind, in beiden Fällen kann M_1 vor seiner realen Existenz als Mittel für den Zweck M gewollt und vorgestellt sein. Im letzteren Falle ist dies ohne weiteres klar, aber auch im ersteren Falle schliesst die unmittelbare Einwirkung einer geistigen Ursache bei der Verwirklichung von M nicht aus, dass auch die [illegible] Ursachen von M, also auch M_1, zum grösseren oder geringeren Theil wieder aus geistigen Ursachen entsprungen sind, [illegible]; dies ist sogar in der organischen

A.

Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit.

Die Materialisten bemühen sich, zu zeigen, dass alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehen sie nicht ein, dass alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist.

Schopenhauer.

I.

Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit.

Die Materialisten bemühen sich, zu zeigen, dass alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehen sie nicht ein, dass alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist.

Schopenhauer.

I.

Der unbewusste Wille in den selbstständigen Rückenmarks- und Ganglienfunctionen.

Die Zeit ist vorüber, wo man dem freien Menschen die Thiere als wandelnde Maschinen, als Automaten ohne Seele gegenüber stellte. Eine eingehendere Betrachtung des Thierlebens, die eifrige Bemühung um das Verständniss ihrer Sprache und die Motive ihrer Handlungen hat gezeigt, dass der Mensch von den höchsten Thieren, ebenso wie die Thiere unter einander, nur graduelle, aber nicht wesentliche Unterschiede der geistigen Befähigung zeigt; dass er vermöge dieser höheren Befähigung sich eine vollkommenere Sprache geschaffen, und durch diese die Perfectibilität durch Generationen hindurch erworben hat, welche den Thieren eben wegen ihrer unvollkommenen Mittheilungsmittel fehlt. Wir wissen also jetzt, dass wir nicht den heutigen Gebildeten mit den Thieren vergleichen dürfen, ohne gegen diese ungerecht zu sein, sondern nur die Völker, die sich noch wenig von dem Zustande entfernt haben, in welchem sie aus der Hand der Natur entlassen wurden, denn wir wissen, dass auch unsere jetzt durch höhere Anlagen bevorzugte Race dereinst gewesen, was jene noch heute sind, und dass unsere heutigen höheren Gehirn- und Geistesanlagen nur durch das Gesetz der Vererbung auch des Erworbenen allmälig diese Höhe erreicht haben. So steht das Thierreich als eine geschlossene Stufenreihe von Wesen vor uns, mit durchgehender Analogie behaftet; die geistigen Grundvermögen müssen in allen dem Wesen nach dieselben sein, und was in höheren als neu hinzutretende Vermögen erscheint, sind nur secundäre Vermögen, die sich durch höhere Ausbildung der gemeinsamen Grundfähigkeiten nach gewissen Richtungen hin entwickeln. Diese Grund- oder Urthätigkeiten des Geistes in allen

Wesen sind Wollen und Vorstellen, denn das Gefühl lässt sich (wie ich Cap. B. III. zeigen werde) aus diesen beiden mit Hülfe des Unbewussten entwickeln.

Wir sprechen in diesem Capitel bloss vom Willen. Dass dasselbe, was wir als unmittelbare Ursache unseres Handelns im Bewusstsein finden und Wille nennen, dass eben dieses auch in dem Bewusstsein der Thiere als causales Moment ihres Handelns lebt, und auch hier Wille genannt werden muss, unterliegt wohl keinem Zweifel, wenn man nicht so vornehm sein will, (wie bei essen, trinken und gebären) für dieselbe Sache beim Thier andere Namen zu gebrauchen (fressen, saufen, werfen). Der Hund will sich nicht von seinem Herrn trennen, er will das in's Wasser gefallene Kind von dem ihm wohlbekannten Tode retten, der Vogel will seine Jungen nicht beschädigen lassen, das Männchen will den Besitz seines Weibchens nicht mit einem anderen theilen u. s. w. — Ich weiss wohl, dass es viele giebt, die den Menschen zu heben glauben, wenn sie möglichst viel bei den Thieren, namentlich den unteren, als Reflexwirkung erklären. Wenn diese die gewöhnliche physiologische Tragweite des Begriffes Reflexwirkung als unwillkürliche Reaction auf äussern Reiz im Sinne haben, so kann man wohl sagen, sie müssen nie Thiere beobachtet haben, oder sie müssen mit sehenden Augen blind sein; wenn sie aber die Reflexwirkung über ihre gewöhnliche physiologische Bedeutung in ihren wahren Begriff ausdehnen, so haben sie zwar Recht, aber sie vergessen dann bloss: erstens, dass auch der Mensch in lauter Reflexwirkungen lebt und webt, dass jeder Willensact eine Reflexwirkung ist, zweitens aber, dass jede Reflexwirkung ein Willensact ist, wie in Cap. V. gezeigt wird.

Behalten wir also vorläufig die gewöhnliche engere Bedeutung von Reflex bei, und sprechen nur von solchen Willensacten, welche nicht in diesem Sinne Reflexe, also nicht unwillkürliche Reactionen des Organismus auf äussere Reize sind. Zwei Merkmale sind es hauptsächlich, an denen man den Willen von den Reflexwirkungen unterscheiden kann, erstens der Affect, und zweitens die Consequenz in Ausführung eines Vorsatzes. Die Reflexe vollziehen sich mechanisch und affectlos, es gehört aber nicht allzuviel Physionomik dazu, um auch an den niedrigen Thieren das Vorhandensein von Affecten deutlich wahrzunehmen. Bekanntlich führen manche Ameisenarten Kriege untereinander, in denen ein Staat den andern

unterwirft und sich zu Sclaven macht, um durch sie seine Arbeiten verrichten zu lassen. Diese Kriege werden durch eine Kriegerkaste geführt, deren Mitglieder grösser und stärker und mit kräftigeren Zangen bewehrt sind. Man braucht nur einmal gesehen zu haben, wie diese Armee an den feindlichen Bau anklopft, die Arbeiter sich zurückziehen und die Krieger herauskommen, um den Kampf aufzunehmen, mit welcher Erbitterung gekämpft wird, und wie sich nach unglücklichem Ausgang der Schlacht die Arbeiter des Baues gefangen geben, dann wird man nicht mehr zweifeln, dass dieser prämeditirte Raubzug einen sehr entschiedenen Willen zeigt, und nichts mit Reflexwirkungen zu thun hat. Aehnlich ist es bei Raubbienenschwärmen.

Die Reflexivwirkung verschwindet und wiederholt sich mit dem äussern Reiz, aber sie kann nicht einen Vorsatz fassen, den sie unter veränderten äussern Umständen mit zweckmässiger Aenderung der Mittel längere Zeit hindurch verfolgt. Z. B. wenn ein geköpfter Frosch, der lange nach der Operation ruhig liegen geblieben ist, plötzlich anfängt Schwimmbewegungen zu machen, oder fortzuhüpfen, so könnte man noch geneigt sein, dies als blosse physiologische Reflexwirkungen auf Reizungen der Luft an den durchschnittenen Nervenenden anzusehen, wenn aber der Frosch eine bestimmte Richtung einschlägt und, aus dieser Richtung herausgebracht, mit seltenem Eigensinn dieselbe stets wieder zu gewinnen sucht, wenn er sich unter Spinde und in andere Winkel verkriecht, offenbar um vor den Verfolgern Schutz zu suchen, so liegen hier unverkennbar nichtreflectorische Willensacte vor.

Aus diesem Beispiel vom geköpften Frosch und dem Willen aller wirbellosen Thiere (z. B. der Insecten) geht hervor, dass zum Zustandekommen des Willens durchaus kein Gehirn erforderlich ist. Da bei den wirbellosen Thieren die Schlundganglien das Gehirn ersetzen, werden wir annehmen müssen, dass diese zum Willensact auch genügen, und bei jenem Frosch muss das Rückenmark die Stelle des Gehirns vertreten haben. Aber auch nicht bloss auf die Schlundganglien der wirbellosen Thiere werden wir den Willen beschränken dürfen, denn wenn von einem durchschnittenen Insect das Vordertheil den Act des Fressens, und von einem anderen durchschnittenen Insect das Hintertheil den Act der Begattung fortsetzt, ja wenn sogar Fangheuschrecken mit abgeschnittenen Köpfen noch gerade wie unversehrte, Tage lang ihre Weibchen

aufsuchen, finden und sich mit ihnen begatten, so ist wohl klar, dass der Wille zum Fressen ein Act des Schlundringes, der Wille zur Begattung aber wenigstens in diesen Fällen ein Act anderer Ganglienknoten des Rumpfes gewesen sei. Die nämliche Selbstständigkeit des Willens in den verschiedenen Ganglienknoten eines und desselben Thieres sehen wir darin, dass von einem zerschnittenen Ohrwurm häufig, von einer australischen Ameise regelmässig, sich beide Hälften gegen einander kehren, und unter den unverkennbaren Affecten des Zorns und der Kampflust sich mit Fresszange resp. Stachel bis zum Tode oder zur Erschöpfung wüthend bekämpfen. Aber selbst auf die Ganglien werden wir die Willensthätigkeit nicht beschränken dürfen, denn wir finden selbst bei jenen tiefstehenden Thieren noch Willensacte, wo das Mikroskop des Anatomen noch keine Spur weder von Muskelfibrin, noch von Nerven, sondern statt beider nur die Mulder'sche Fibroine entdeckt hat und wo vermuthlich die halbflüssige, schleimige Körpersubstanz des Thieres ebenso wie in den ersten Stadien der Embryoentwickelung die Bedingungen selbst schon in untergeordnetem Maasse erfüllt, welchen die Nervensubstanz ihre Reizbarkeit, Leitungsfähigkeit und Mittlerschaft für die Bethätigung der Willensacte verdankt, nämlich die leichte Verschiebbarkeit und Polarisirbarkeit der Molecule. Wenn man einen Polypen in einem Glas mit Wasser hat, und dieses so stellt, dass ein Theil des Wassers von der Sonne beschienen ist, so rudert der Polyp sogleich aus dem dunkeln nach dem beschienenen Theile des Wassers. Thut man ferner ein lebendes Infusionsthierchen hinein und dieses kommt dem Polyp auf einige Linien nahe, so nimmt er dasselbe, weiss Gott wodurch, wahr, und erregt mit seinen Armen einen Wasserstrudel, um es zu verschlingen. Nähert sich ihm dagegen ein todtes Infusionsthier, ein kleines pflanzliches Geschöpf oder ein Stäubchen auf dieselbe Entfernung, so bekümmert er sich gar nicht darum. Der Polyp nimmt also das Thierchen als lebendig wahr, schliesst daraus, dass es für ihn zur Nahrung geeignet sei, und trifft die Anstalten, um es bis zu seinem Munde heranzubringen. Nicht selten sieht man auch zwei Polypen um eine Beute in erbittertem Kampfe. Einen durch so feine Sinneswahrnehmung motivirten und so deutlich kundgegebenen Willen wird niemand mehr physiologischen Reflex im gewöhnlichen Sinne nennen können, es müsste denn auch Reflex sein, wenn der Gärtner einen Baumast niederbeugt, um die

reifen Früchte erlangen zu können. Wenn wir somit in nervenlosen Thieren noch Willensacte sehen, werden wir uns gewiss nicht geniren dürfen, dieselben in Ganglien anzuerkennen.

Dies Resultat wird auch durch die vergleichende Anatomie unterstützt, welche lehrt, dass das Gehirn ein Conglomerat von Ganglien in Verbindung mit Leitungsnerven, und das Rückenmark in seiner grauen Central-Substanz ebenfalls eine Reihe mit einander verwachsener Ganglienknoten sei. Die Gliederthiere zeigen zuerst ein schwaches Analogon des Gehirnes in Gestalt zweier durch den Schlundring zusammenhängenden Knötchen und des Rückenmarks im sogenannten Bauchstrang, ebenfalls Knoten, die durch Fäden verbunden sind, und von denen je einer einem Gliede und Fusspaare des Thieres entspricht. Dem analog nehmen die Physiologen soviel selbstständige Centralstellen im Rückenmark an, als Spinalnervenpaare aus demselben entspringen. Unter Wirbelthieren kommen noch Fische vor, deren Gehirn und Rückenmark aus einer Anzahl Ganglien besteht, welche in einer Reihe gedrängt hinter einander liegen. Eine mehr als ideelle, eine volle Wahrheit erhält die Zusammensetzung eines Centralorgans aus mehreren Ganglien in der Metamorphose der Insecten, indem dort gewisse Ganglien, welche bei dem unvollkommeneren Geschöpfe getrennt sind, in einer höheren Entwickelungsstufe zur Einheit verschmolzen erscheinen.

Diese Thatsachen möchten genügen, um die Wesensgleichheit von Hirn und Ganglien, von Hirnwille und Ganglienwille zu bezeugen. Wenn nun aber die Ganglien niederer Thiere ihren selbstständigen Willen haben, wenn das Rückenmark eines geköpften Frosches ihn hat, warum sollen dann die soviel höher organisirten Ganglien und Rückenmark der höheren Thiere und des Menschen nicht auch ihren Willen haben? Wenn bei Insecten der Wille zum Fressen in vorderen, der Wille zur Begattung in hinteren Ganglien liegt, warum soll dann beim Menschen nicht auch eine solche Arbeitstheilung für den Willen vorgesehen sein? Oder wäre es denkbar, dass dieselbe Naturerscheinung in unvollkommenerer Gestalt eine hohe Wirkung zeigt, die ihr in vollkommenerer Gestalt gänzlich fehlt? Oder wäre etwa im Menschen die Leitung so gut, dass jeder Ganglienwille sofort nach dem Hirn geleitet würde und uns von dem im Hirn erzeugten Willen ununterscheidbar in's Bewusstsein träte? Dies kann für die oberen Theile des Rückenmarks

vielleicht bis zu einem gewissen Maasse wahr sein, für alles übrige gewiss nicht, da ja schon die Empfindungsleitungen aus dem Unterleibsgangliensystem bis zum Verschwinden dumpf sind. Es bleibt also nichts übrig, als auch den menschlichen Ganglien und Rückenmark selbstständigen Willen zuzuerkennen, dessen Aeusserungen wir nur noch empirisch nachzuweisen haben. Dass bei höheren Thieren die Muskelbewegungen, welche die äussern Handlungen bewirken, mehr und mehr dem kleinen Gehirn unterworfen und somit centralisirt werden, ist bekannt, wir werden also in dieser Hinsicht weniger Thatsachen auffinden, und ist dies auch der Grund, warum bis jetzt die Selbstständigkeit des Gangliensystems in höheren Thieren von Physiologen wenig anerkannt worden ist, obwohl die neuesten Forscher sie vertheidigen. Diejenigen Willensacte dagegen, welche wirklich den Ganglien zuzuschreiben sind, hat man sich gewöhnlich als Reflexwirkungen vorgestellt, deren Reize im Organismus selbst liegen sollten, welche Reize dann willkürlich angenommen wurden, wenn sie nicht nachweisbar waren. Zum Theil mögen diese Annahmen berechtigt sein, dann gehören sie eben in das Capitel über Reflexwirkungen, ein grosser Theil ist es aber jedenfalls nicht, und dann kann es auch nicht schaden, selbst dasjenige, was Reflexwirkungen sind, hier vom Standpuncte des Willens zu betrachten, da später nachgewiesen wird, dass jede Reflexwirkung einen unbewussten Willen enthält.

Die selbstständig, d. h. ohne Mitwirkung des Gehirns und Rückenmarks vom sympathischen Nervensystem geleiteten Bewegungen sind: 1) der Herzschlag, 2) die Bewegung des Magens und des Darms, 3) der Tonus der Eingeweide, Gefässe und Sehnen, 4) ein grosser Theil der vegetativen Processe, insofern sie von Nerventhätigkeit abhängig sind. Herzschlag, Tonus der Arterien und Darmbewegungen zeigen den intermittirenden Typus der Bewegung, die übrigen den continuirenden. Der Herzschlag beginnt, wie man an einem blossgelegten Froschherzen sieht, bei den contractilen Hohlvenen, dann folgt die Zusammenziehung der Vorhöfe, dann der Ventrikel, endlich des Bulbus aortae. Am Darm beginnt die Bewegung am unteren Theile der Speiseröhre, und schreitet wurmförmig von oben nach unten fort, aber eine Welle ist noch nicht abgelaufen, so beginnt schon die nächste. Haben diese Darmbewegungen nicht die täuschendste Aehnlichkeit mit dem Kriechen eines Wurmes, bloss mit dem Unterschiede, dass der Wurm sich dadurch auf der Unterlage fortschiebt,

während hier der Wurm befestigt ist, und die (innere) Unterlage, die Speisemassen und die Fäces fortgeschoben werden, — sollte das eine Wille heissen dürfen und das andere nicht? — Der Tonus ist eine gelinde Muskelcontraction, welche unaufhörlich bei Lebzeiten an allen Muskeln stattfindet, selbst in Schlaf und Ohnmacht. Bei den der Willkür, dem Hirnwillen, unterworfenen Muskeln bewirkt ihn das Rückenmark, und es entstehen nur deshalb keine Bewegungen der Glieder, weil die Wirkungen der entgegengesetzten Muskeln (Antagonisten) sich aufheben. Wo daher keine entgegengesetzten Muskeln sind (wie z. B. bei den kreisförmigen Schliessmuskeln), da ist auch der Erfolg der Contraction deutlich, und kann nur durch starken Andrang der den Ausweg suchenden Massen überwunden werden. Der Tonus der Eingeweide, Arterien und Venen hängt vom Sympathicus ab und ist letzterer für die Blutcirculation durchaus nothwendig. — Was endlich die Absonderung und Ernährung betrifft, so können die Nerven dieselben theils durch Erweiterung und Verengerung der Capillargefässe, theils durch Spannung und Erschlaffung der endosmotischen Membranen, theils endlich durch Erzeugung von chemischen, electrischen und thermischen Strömungen beeinflussen; alle solche Functionen werden ausschliesslich von untergeordneten Ganglien aus durch die allen Körpernerven beigemengten sympathischen Nervenfasern geleitet, die sich namentlich durch geringere Stärke vor den sensiblen und motorischen Fasern auszeichnen. Die sichersten Beweise für die Unabhängigkeit des Gangliensystems liegen in Bidder's Versuchen mit Fröschen. Bei vollständig zerstörtem Rückenmark lebten die Thiere oft noch sechs, bisweilen zehn Wochen (mit allmälig langsamer werdendem Herzschlage). Bei Zerstörung des Gehirns und Rückenmarkes mit alleiniger Schonung des verlängerten Markes (zum Athmen) lebten sie noch sechs Tage; wenn auch dieses zerstört war, konnte man Herzschlag und Blutkreislauf noch bis in den zweiten Tag hinein beobachten. Die Frösche mit geschontem verlängertem Mark frassen und verdauten ihre Regenwürmer noch nach sechsundzwanzig Tagen, wobei auch die Urinabsonderung regelmässig vor sich ging.

Das Rückenmark (inclusive des verlängerten Markes) steht ausser dem schon erwähnten Tonus der willkürlichen Muskeln allen unwillkürlichen Bewegungen der willkürlichen Muskeln (Reflexbewegungen, siehe Cap. V.) und den Athembewegungen vor.

Letztere haben ihr Centralorgan im verlängerten Mark, und wirken zu diesen höchst complicirten Bewegungen nicht bloss ein grosser Theil der Spinalnerven, sondern auch der *n. phrenicus, accessorius Willisii, vagus* und *facialis* mit. Wenn auch der Hirnwille eine kurze Zeit lang im Stande ist, die Athembewegungen zu verstärken oder zu unterdrücken, so kann er sie doch nie ganz aufheben, da nach kleiner Pause der Rückenmarkswille wieder die Oberhand gewinnt. — Die Unabhängigkeit des Rückenmarkes vom Gehirn ist ebenfalls durch schöne physiologische Versuche nachgewiesen. Eine Henne, welcher Flourens das ganze grosse Gehirn fortgenommen hatte, sass zwar für gewöhnlich regungslos da; aber beim Schlafen steckte sie den Kopf unter den Flügel, beim Erwachen schüttelte sie sich und putzte sich mit dem Schnabel. Angestossen lief sie geradeaus weiter, in die Luft geworfen flog sie. Von selbst frass sie nicht, sondern verschluckte nur das in den Gaumen geschobene Futter. Kaninchen und Meerschweinchen, denen das grosse Gehirn ausgenommen, laufen nach der Operation frei umher; das Benehmen eines geköpften Frosches war schon oben erwähnt. Alle diese Bewegungen, wie das Schütteln und Putzen der Henne, das Herumlaufen der Kaninchen und Frösche erfolgen ohne merklichen äussern Reiz, und sind den nämlichen Bewegungen bei gesunden Thieren so völlig gleich, dass man unmöglich in beiden Fällen eine Verschiedenheit des ihnen zu Grunde liegenden Princips annehmen kann; es ist eben hier wie dort Willensäusserung. Nun wissen wir aber, dass das höhere thierische Bewusstsein von der Integrität des grossen Gehirns bedingt ist (siehe Cap. C. II.), und da dieses zerstört ist, sind auch jene Thiere, wie man sagt, ohne Bewusstsein, handeln also unbewusst und wollen unbewusst. Indessen ist das Hirnbewusstsein keineswegs das einzige Bewusstsein im Thiere, sondern nur das höchste, und das einzige, was in höheren Thieren und dem Menschen zum Selbstbewusstsein, zum Ich kommt, daher auch das einzige, welches ich mein Bewusstsein nennen kann. — Dass aber auch die untergeordneten Nervencentra ein Bewusstsein, wenn auch von geringerer Klarheit, haben müssen, geht einfach aus dem Vergleich der allmälig absteigenden Thierreihe und des Ganglienbewusstseins der wirbellosen Thiere mit den selbstständigen Ganglien und Rückenmarkscentralstellen der höheren Thiere hervor.

Es ist unzweifelhaft, dass ein des Gehirns beraubtes Säugethier immer noch klareren Empfindens fähig ist, als ein unversehrtes Insect, weil das Bewusstsein seines Rückenmarkes jedenfalls immer noch höher steht, als das der Ganglien des Insects. Demnach ist der in den selbstständigen Functionen des Rückenmarkes und der Ganglien sich documentirende Wille keineswegs ohne Weiteres als unbewusst an sich hinzustellen, vielmehr müssen wir vorläufig annehmen, dass er für die Nervencentra, von denen er ausgeht, gewiss klarer oder dunkler bewusst werde; dagegen ist er in Bezug auf das Hirnbewusstsein, welches der Mensch ausschliesslich als sein Bewusstsein anerkennt, allerdings unbewusst, und es ist damit gezeigt, dass in uns ein für uns unbewusster Wille existirt, da doch diese Nervencentra alle in unserem leiblichen Organismus, also in uns, enthalten sind.

Es scheint erforderlich, hier zum Schluss eine Bemerkung anzufügen über die Bedeutung, in der hier das Wort Willen gefasst ist. Wir sind davon ausgegangen, unter diesem Wort eine bewusste Intention zu verstehen, in welchem Sinne dasselbe gewöhnlich verstanden wird. Wir haben aber im Laufe der Betrachtung gefunden, dass in Einem Individuum, aber in verschiedenen Nervencentren mehr oder weniger von einander unabhängige Bewusstseine, und mehr oder weniger von einander unabhängige Willen existiren können, deren jeder höchstens für das Nervencentrum bewusst sein kann, durch welches er sich äussert. Hiermit hat sich die gewöhnliche beschränkte Bedeutung von Wille selbst aufgehoben, denn ich muss jetzt auch noch anderen Willen in mir anerkennen, als solchen, welcher durch mein Gehirn hindurchgegangen und dadurch mir bewusst geworden ist. Nachdem diese Schranke der Bedeutung gefallen, können wir nicht umhin, den Willen nunmehr als immanente Ursache jeder Bewegung in Thieren zu fassen, welche nicht reflectorisch erzeugt ist. Auch möchte dies das einzige charakteristische und unfehlbare Merkmal für den uns bewussten Willen sein, dass er Ursache der vorgestellten Handlung ist; man sieht nunmehr, dass es etwas für den Willen zufälliges ist, ob er durch das Hirnbewusstsein hindurchgeht oder nicht, sein Wesen bleibt dabei unverändert. Was durch das Wort „Wille" also hier bezeichnet wird, ist nichts als das in beiden Fällen wesensgleiche Princip. Will man aber beide Arten Wille in der Bezeichnung noch besonders unterscheiden, so bietet für

den bewussten Willen die Sprache bereits ein diesen Begriff genau deckendes Wort: Willkür, während das Wort Wille für das allgemeine Princip beibehalten werden muss. Der Wille ist bekanntlich die Resultante aller gleichzeitigen Begehrungen; vollzieht sich dieser Kampf der Begehrungen im Bewusstsein, so erscheint er als Wahl des Resultats, oder Willkür, während die Entstehung des unbewussten Willens sich dem Bewusstsein entzieht, folglich auch der Schein der Wahl unter den Begehrungen hier nicht eintreten kann. —

Man sieht aus dem Vorhandensein dieses Wortes Willkür, dass die Ahnung eines nicht erkorenen Willens, dessen Handlungen dann dem Bewusstsein als innerer Zwang erscheinen, im Volksbewusstsein auch schon längst vorhanden war.

II.

Die unbewusste Vorstellung bei Ausführung der willkürlichen Bewegung.

Ich will meinen kleinen Finger heben, und die Hebung desselben findet statt. Bewegt etwa mein Wille den Finger direct? Nein, denn wenn der Armnerv durchschnitten ist, so kann der Wille ihn nicht bewegen. Die Erfahrung lehrt, dass es für jede Bewegung nur eine einzige Stelle giebt, nämlich die centrale Endigung der betreffenden Nervenfasern, welche im Stande ist, den Willensimpuls für diese bestimmte Bewegung dieses bestimmten Gliedes zu empfangen und zur Ausführung zu bringen. Ist diese eine Stelle beschädigt, so ist der Wille ebenso machtlos über das Glied, als wenn die Nervenleitung von dieser Stelle nach den betreffenden Muskeln unterbrochen ist. Den Bewegungsimpuls selbst können wir uns, abgesehen von der Stärke, für verschiedene zu erregende Nerven nicht füglich verschieden denken, denn da die Erregung in allen motorischen Nerven als gleichartig anzusehen ist, so ist es auch die Erregung am Centrum, von welcher der Strom ausgeht; mithin sind die Bewegungen nur dadurch verschieden, dass die centralen Endigungen verschiedener motorischer Fasern von dem Willensimpuls getroffen werden und dadurch verschiedene Muskelpartien zur Contraction genöthigt werden. Wir können uns also die centralen Endigungsstellen der motorischen Nervenfasern gleichsam als eine Claviatur im Gehirn denken; der Anschlag ist, abgesehen von der Stärke, immer derselbe, nur die angeschlagenen Tasten sind verschieden. Wenn ich also eine ganz bestimmte Bewegung, z. B. die Hebung des kleinen Fingers beabsichtige, so kommt es darauf an, dass ich diejenigen Muskeln zur Contraction nöthige, welche in ihrer combinirten Wirksamkeit diese Bewegung

hervorbringen, und dass ich zu dem Zweck denjenigen Accord auf der Claviatur des Gehirns mit dem Willen anschlage, dessen einzelne Tasten die betreffenden Muskeln in Bewegung setzen. Werden bei dem Accord eine oder mehrere falsche Tasten angeschlagen, so entsteht eine mit der beabsichtigten nicht correspondirende Bewegung, z. B. beim Versprechen, Verschreiben, Fehltreten, beim ungeschickten Greifen der Kinder u. s. w. Allerdings ist die Anzahl der centralen Faserendigungen im Gehirn bedeutend kleiner, als die der motorischen Fasern in den Nerven, indem durch eigenthümliche, in Cap. V. zu besprechende Mechanismen für die gleichzeitige Erregung vieler peripherischer Fasern durch Eine centrale Faser Sorge getragen ist; indessen ist doch die Anzahl der dem bewussten Willen unterworfenen, mithin vom Gehirn zu leitenden verschiedenen Bewegungen schon für jedes einzelne Glied durch tausend kleine Modificationen der Richtung und Combination gross genug, für den ganzen Körper aber geradezu unermesslich, so dass die Wahrscheinlichkeit unendlich klein sein würde, dass die bewusste Vorstellung vom Heben des kleinen Fingers ohne causale Vermittelung mit dem wirklichen Heben zusammenträfe. Unmittelbar kann offenbar die bloss geistige Vorstellung vom Heben des kleinen Fingers auf die centralen Nervenendigungen nicht wirken, da beide mit einander gar nichts zu thun haben; der blosse Wille als Bewegungsimpuls aber wäre absolut blind, und müsste daher das Treffen der richtigen Tasten dem reinen Zufall überlassen. Wäre überhaupt keine causale Verbindung da, so könnte die Uebung hierfür auch nicht das mindeste thun; denn niemand findet eine Vorstellung oder ein Gefühl dieser unendlichen Menge von centralen Endigungen in seinem Bewusstsein; also wenn zufällig einmal oder zweimal die bewusste Vorstellung des Fingerhebens mit der ausgeführten Bewegung zusammengetroffen wäre, so würde durchaus kein Anhalt für die Erfahrung des Menschen hieraus resultiren, und beim dritten Mal, wo er den Finger heben will, der Anschlag der richtigen Tasten ebensosehr dem Zufall überlassen bleiben, als in den früheren Fällen. Man sieht also, dass die Uebung nur dann für die Verknüpfung von Intention und Ausführung etwas thun kann, wenn eine causale Vermittelung beider vorhanden ist, bei welcher dann allerdings der Uebergang von einem zum andern Gliede durch Wiederholung des Processes erleichtert wird; es bleibt demnach unsere Aufgabe, diese causale Vermittelung zu finden; ohne die-

selbe wäre Uebung ein leeres Wort. Ausserdem ist sie aber in den meisten Fällen gar nicht nöthig, nämlich bei fast allen Thieren, die bei den ersten Versuchen schon ebenso geschickt laufen und springen, als nach langer Uebung. Daraus geht auch zweitens hervor, dass alle Erklärungsversuche ungenügend sind, welche eine solche causale Vermittelung einschieben, die nur durch zufällige Association von Vorstellung und Bewegung erkannt werden kann; z. B. das bewusste Muskelgefühl der intendirten Bewegung, das nur aus früheren Fällen gewonnen und dem Gedächtniss eingeprägt werden kann, könnte allenfalls für den Menschen als Erklärung gebraucht werden, aber nicht für den bei weitem grösseren Theil der Naturwesen, die Thiere, da sie vor jeder Erfahrung von Muskelgefühl schon die umfassendsten Bewegungscombinationen nach der bewussten Vorstellung des Zwecks mit staunenswerther Sicherheit ausführen; z. B. ein eben auskriechendes Insect, das seine sechs Beine so richtig in der Ordnung zum Gehen bewegt, als wenn es ihm gar nichts Neues wäre, oder ein eben auskriechendes Hühnchen, das auf eine Spinne zustürzt und dieselbe so geschickt packt und verzehrt, als ob es diess schon hundert Mal gethan hätte. — Man könnte ferner daran denken, dass die Gehirnschwingungen der bewussten Vorstellung: „ich will den kleinen Finger heben", an dem nämlichen Ort im Gehirn vor sich gehen, wo die Centralendigungen der betreffenden Nerven liegen; dies ist aber anatomisch falsch, da die bewussten Vorstellungen im grossen Gehirn, die motorischen Nervenenden aber im verlängerten Mark oder kleinen Gehirn liegen; ebenso wenig ist an eine mechanische Fortleitung der Schwingungen der bewussten Vorstellung nach den Nervenenden zu denken, da diese mechanische Fortpflanzung ebenso gut alle möglichen anderen Nervenenden treffen müsste; auch spricht der Umstand dagegen, dass die Vorstellung der beabsichtigten Bewegung sehr wohl vorhanden sein kann, ohne dass dieselbe erfolgt; noch unbegreiflicher wäre alsdann ein Fehlgreifen, und der Einfluss, den die Uebung auf eine so mechanische Einrichtung sollte äussern können.

Um endlich noch einmal auf das Einschieben des Muskelgefühls der intendirten Bewegung aus der Erinnerung früherer Fälle von zufälliger Association zurückzukommen, so zeigt sich diese Erklärung nicht nur einseitig und unzulänglich, weil sie nur die Möglichkeit der Uebung, aber nicht die angeborene Fertigkeit erklären wollen

kann, sondern sie erklärt in der That auch nicht einmal jene, sondern sie verschiebt das Problem nur um eine Stufe. Vorher nämlich sah man nicht ein, wie das Treffen der richtigen Gehirntasten durch den Willensimpuls, durch die Vorstellung des Fingerhebens bewirkt werden soll; jetzt sieht man nicht ein, wie dasselbe durch die Vorstellung des Muskelgefühls im Finger und Unterarm bewirkt werden soll, da das Eine mit der Lage der motorischen Nervenendigungen im Gehirn so wenig etwas zu thun hat, wie das Andere; auf diese kommt es aber an, wenn der richtige Erfolg eintreten soll. Was soll eine Vorstellung, die sich auf den Finger bezieht, für die Auswahl des im Gehirn vom Willen anzuregenden Punctes für einen directen Nutzen haben? Dass die Vorstellung des Muskelgefühls bisweilen, aber verhältnissmässig selten, vorhanden ist, leugne ich keineswegs; dass sie, wenn sie vorhanden ist, eine vermittelnde Uebergangsstufe zur Bewegung sein kann, leugne ich ebenso wenig, aber das leugne ich, dass für das Verständniss der gesuchten Verbindung mit dieser Einschaltung etwas gewonnen ist, das Problem ist nach wie vor da, nur um einen Schritt verschoben. Interessant dürfte übrigens die Bemerkung sein, dass in der grössten Zahl der Fälle, wo dies Muskelgefühl vor der Bewegung überhaupt existirt, es unbewusst existirt.

Fassen wir noch einmal zusammen, was wir über das Problem wissen, dann wird die Lösung sich von selbst aufdrängen. Gegeben ist ein Wille, dessen Inhalt die bewusste Vorstellung des Fingerhebens ist; erforderlich als Mittel zur Ausführung ein Willensimpuls auf den bestimmten Punct P im Gehirn; gesucht die Möglichkeit, wie dieser Willensimpuls gerade nur den Punct P und keinen andern treffe. Eine mechanische Lösung durch Fortpflanzung der Schwingungen erschien unmöglich, die Uebung vor der Lösung des Problems ein leeres, sinnloses Wort, die Einschaltung des Muskelgefühls als bewussten causalen Zwischengliedes einseitig und nichts erklärend. Aus der Unmöglichkeit einer mechanischen Lösung folgt, dass die Zwischenglieder geistiger Natur sein müssen, aus dem entschiedenen Nichtvorhandensein genügender bewusster Zwischenglieder folgt, dass dieselben unbewusst sein müssen. Aus der Nothwendigkeit eines Willensimpulses auf den Punct P folgt, dass der bewusste Wille, den Finger zu heben, einen unbewussten Willen, den Punct P zu erregen, erzeugt, um durch das Mittel der Erregung von P den Zweck des Fingerhebens zu erreichen; und der

Inhalt dieses Willens, P zu erregen, setzt wiederum die unbewusste Vorstellung des Punctes P voraus (vgl. Cap. IV.). Die Vorstellung des Punctes P kann aber nur in der Vorstellung seiner Lage zu den übrigen Puncten des Gehirns bestehen, und hiermit ist das Problem gelöst: „jede willkürliche Bewegung setzt die unbewusste Vorstellung der Lage der entsprechenden motorischen Nervenendigungen im Gehirn voraus.“ Jetzt ist auch begreiflich, wie den Thieren ihre Fertigkeit angeboren ist, es ist ihnen eben jene Kenntniss und die Kunst ihrer Anwendung angeboren, die der Mensch vermöge seiner höheren Geistesanlage angewiesen ist, durch Erfahrung zu erwerben und im Gedächtniss zu behalten. Jetzt ist auch verständlich, wie das Muskelgefühl bisweilen als Zwischenglied auftreten kann; es verhält sich nämlich die Erregung dieses Muskelgefühls zum Heben des Fingers auch wie Mittel zum Zweck, jedoch so, dass es der Vorstellung der Erregung des Punctes P schon eine Stufe näher steht, als die Vorstellung des Fingerhebens; es ist also ein Zwischenmittel, was eingeschoben werden kann, aber noch besser übersprungen wird.

Wir haben also als feststehendes Resultat zu betrachten, dass jede noch so geringfügige Bewegung, sei dieselbe aus bewusster oder unbewusster Intention entsprungen, die unbewusste Vorstellung der zugehörigen centralen Nervenendigungen und den unbewussten Willen der Erregung derselben voraussetzt. Hiermit sind wir zugleich über die Resultate des ersten Capitels weit hinaus gegangen. Dort war nur von relativ Unbewusstem die Rede; dort sollte der Leser nur an den Gedanken gewöhnt werden, dass geistige Vorgänge innerhalb seiner existiren, von denen s e i n Bewusstsein (d. h. sein Hirnbewusstsein) nichts ahnt; jetzt aber haben wir geistige Vorgänge angetroffen, die, wenn sie im Gehirn nicht zum Bewusstsein kommen, für die anderen Nervencentra des Organismus noch viel weniger bewusst werden können, wir haben also etwas für das ganze Individuum Unbewusstes gefunden.

III.

Das Unbewusste im Instinct.

Instinct ist zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks. — Ein zweckmässiges Handeln mit Bewusstsein des Zwecks, wo also das Handeln ein Resultat der Ueberlegung ist, wird Niemand Instinct nennen; ebenso wenig ein zweckloses, blindes Handeln, wie die Wuthausbrüche rasender, oder zur Wuth gereizter Thiere. — Ich glaube nicht, dass die an die Spitze gestellte Definition von denen, die überhaupt einen Instinct annehmen, Anfechtungen zu erleiden haben dürfte; wer aber alle gewöhnlich so genannte Instincthandlungen der Thiere auf bewusste Ueberlegung derselben zurückführen zu können glaubt, der leugnet in der That jeden Instinct, und muss auch consequenterweise das Wort Instinct aus dem Wörterbuch streichen. Hiervon später.

Nehmen wir zunächst die Existenz von Instincthandlungen im Sinne der Definition an, so könnten dieselben zu erklären sein: 1) als eine blosse Folge der körperlichen Organisation, 2) als ein von der Natur eingerichteter Gehirn- oder Geistesmechanismus, 3) als eine Folge unbewusster Geistesthätigkeit. In den beiden ersten Fällen liegt die Vorstellung des Zweckes weit rückwärts, im letzten liegt sie unmittelbar vor der Handlung; in den beiden ersten wird eine ein für allemal gegebene Einrichtung als Mittel benutzt, und der Zweck nur einmal bei Herstellung dieser Einrichtung gedacht, im letzten wird der Zweck in jedem einzelnen Falle gedacht. Betrachten wir die drei Fälle der Reihe nach.

Der Instinct ist nicht blosse Folge der körperlichen Organisation, denn a) die Instincte sind ganz verschieden bei gleicher Körperbeschaffenheit. Alle Spinnen haben den-

selben Spinnapparat, aber die eine Art baut strahlenförmige, die andere unregelmässige Netze, die dritte gar keine, sondern lebt in Höhlen, deren Wände sie überspinnt und deren Eingang sie mit einer Thür verschliesst. Zum Nestbau haben fast alle Vögel dieselbe Organisation (Schnabel und Füsse), und wie unendlich verschieden sind ihre Nester an Gestalt, Bauart, Befestigungsweise (stehend, klebend, hängend), Oertlichkeit (Höhlen, Löcher, Winkel, Zwiesel, Sträucher, Erde) und Güte, wie verschieden oft bei den Arten einer Gattung, z. B. Parus (Meise). Manche Vögel bauen auch gar kein Nest. Ebenso wenig hängt die verschiedene Sangesweise der Vögel von Verschiedenheit der Stimmwerkzeuge, oder die eigenthümliche Bauart der Bienen und Ameisen von ihrer Körperorganisation ab; in allen diesen Fällen befähigt die Organisation nur zum Singen resp. Bauen überhaupt, hat aber mit dem Wie der Ausführung nichts zu thun. Die geschlechtliche Auswahl hat mit der Organisation ebenfalls nichts zu thun, da die Einrichtung der Geschlechtstheile für jedes Thier bei unzähligen fremden Arten ebenso gut passen würde, wie bei einem Individuum seiner eigenen Art. Die Pflege, Schutz und Erziehung der Jungen kann noch weniger von der Körperbeschaffenheit abhängig gedacht werden, ebenso wenig der Ort, wohin die Insecten ihre Eier legen, oder die Auswahl der Fischeierhaufen ihrer eigenen Gattung, auf welche die männlichen Fische ihren Samen entleeren. Das Kaninchen gräbt, der Hase nicht, bei gleichen Werkzeugen zum Graben; aber er bedarf der unterirdischen Zufluchtsstätte weniger wegen seiner grösseren Schnelligkeit zur Flucht. Einige vortrefflich fliegende Vögel sind Standvögel (z. B. Gabelweihe und andere Raubvögel) und viele mittelmässige Flieger (z. B. Wachteln) machen die grössten Wanderzüge.

b) Bei verschiedener Organisation kommen dieselben Instincte vor. Auf den Bäumen leben Vögel mit und ohne Kletterfüsse, Affen mit und ohne Wickelschwanz, Eichhörnchen, Faulthier, Puma u. s. w. Die Maulwurfsgrille gräbt mit ihren ausgesprochenen Grabscheiten an den Vorderfüssen, der Todtengräberkäfer gräbt ohne irgend eine Vorrichtung dazu. Der Hamster trägt mit seinen 3″ langen und $1^1/_2$″ breiten Backentaschen Wintervorräthe ein, die Feldmaus thut dasselbe ohne besondere Einrichtung. Der Wandertrieb spricht sich in Thieren der verschiedensten Ordnungen mit gleicher Stärke aus, mit welchen Mitteln

dieselben auch zu Wasser, zu Lande, oder zu Luft ihre Wanderschaft antreten.

Man wird hiernach anerkennen müssen, dass der Instinct in hohem Maasse von der körperlichen Organisation unabhängig ist. Dass ein gewisses Maass von körperlicher Organisation *conditio sine qua non* der Ausführung ist, versteht sich von selbst, denn z. B. ohne Geschlechtstheile ist keine Begattung möglich, ohne gewisse geschickte Organe kein künstlicher Bau, ohne Spinndrüsen kein Spinnen; aber trotzdem wird man nicht sagen können, dass der Instinct eine Folge der Organisation sei. Im blossen Vorhandensein des Organs liegt noch nicht das geringste Motiv für Ausübung einer entsprechenden Thätigkeit, dazu muss mindestens noch ein Wohlgefühl beim Gebrauch des Organs treten, erst dieses kann dann als Motiv zur Thätigkeit wirken. Aber auch dann, wenn das Wohlgefühl den Impuls zur Thätigkeit giebt, ist durch die Organisation nur das Dass, nicht das Wie dieser Thätigkeit bestimmt; das Wie der Thätigkeit enthält aber gerade das zu lösende Problem. Kein Mensch würde es Instinct nennen, wenn die Spinne den Saft aus ihrer überfüllten Spinndrüse auslaufen liesse, um sich das Wohlgefühl der Entleerung zu verschaffen, oder der Fisch aus demselben Grunde seinen Samen einfach in's Wasser entleerte; der Instinct und das Wunderbare fängt erst damit an, dass die Spinne Fäden spinnt, und aus den Fäden ein Netz, und dass der Fisch seinen Samen nur über den Eiern seiner Gattung entleert. Endlich ist das Wohlgefühl im Gebrauch der Organe ein ganz unzureichendes Motiv für die Thätigkeit selbst; denn das ist gerade das Grosse und Achtungeinflössende am Instinct, dass seine Gebote mit Hintenansetzung alles persönlichen Wohlseins, ja mit Aufopferung des Lebens erfüllt werden. Wäre bloss das Wohlgefühl der Entleerung der Spinndrüse das Motiv, warum die Raupe überhaupt spinnt, so würde sie nur so lange spinnen, als bis ihr Drüsenbehälter entleert ist, aber nicht das immer wieder zerstörte Gespinnst immer wieder ausbessern, bis sie vor Erschöpfung stirbt. Ebenso ist es mit allen anderen Instincten, die scheinbar durch eigenes Wohlgefühl motivirt sind; sobald man die Umstände so einrichtet, dass an Stelle des individuellen Wohls das individuelle Opfer tritt, zeigt sich unverkennbar ihre höhere Abstammung. So z. B. meint man, dass die Vögel sich begatten um des geschlechtlichen Genusses willen; warum wiederholen sie dann aber die Begattung nicht mehr, wenn

die gehörige Anzahl Eier gelegt ist? Der Geschlechtstrieb besteht ja fort, denn so wie man ein Ei aus dem Nest herausnimmt, begatten sie sich von Neuem und das Weibchen legt ein Ei zu, oder wenn sie zu den klügeren Vögeln gehören, verlassen sie das Nest und machen eine neue Brut. Ein Weibchen von *ignex torquilla* (Wendehals), dem man das nachgelegte Ei stets wieder aus dem Neste nahm, legte immer wieder von Neuem begattet ein Ei zu, die nach und nach immer kleiner wurden, bis man es beim neunundzwanzigsten todt auf dem Neste liegen fand. Wenn ein Instinct die Probe eines auferlegten Opfers an individuellem Wohlsein nicht aushält, wenn er wirklich bloss aus dem Bestreben nach körperlicher Lust hervorgeht, dann ist es kein Instinct und nur irrthümlich kann er dafür gehalten werden.

Der Instinct ist nicht ein von der Natur eingepflanzter Gehirn- oder Geistesmechanismus, so dass die Instincthandlung ohne eigene (wenn auch unbewusste) individuelle Geistesthätigkeit und ohne Vorstellung des Zweckes der Handlung maschinenmässig vollzogen würde, indem der Zweck ein für allemal von der Natur oder einer Vorsehung gedacht wäre, und diese nun das Individuum psychisch so organisirt hätte, dass es nur mechanisch das Mittel ausführte. Es handelt sich also hier um eine psychische Organisation, wie vorher um eine physische, als Ursache des Instincts. Diese Erklärung wäre denkbar, wenn jeder Instinct, der einmal zu dem Thiere gehört, unaufhörlich functionirte; aber das thut keiner, sondern jeder wartet, bis ein Motiv an die Wahrnehmung herantritt, welches für uns bedeutet, dass die geeigneten äussern Umstände eingetreten sind, welche die Erreichung des Zweckes durch dieses Mittel, das der Instinct will, gerade jetzt möglich machen; dann erst functionirt der Instinct als actueller Wille, welchem die Handlung auf dem Fusse folgt; ehe das Motiv eintritt, bleibt der Instinct also gleichsam latent und functionirt nicht. Das Motiv tritt in Form der sinnlichen Vorstellung im Geiste auf, und die Verbindung ist constant zwischen dem functionirenden Instinct und allen sinnlichen Vorstellungen, welche anzeigen, dass die Gelegenheit zur Erreichung des Zweckes des Instincts gekommen sei. In dieser constanten Verbindung wäre also der psychische Mechanismus zu suchen. Es ist also hier wieder gleichsam eine Claviatur zu denken; die angeschlagenen Tasten sind die Motive, und die erklingenden Töne die functionirenden Instincte.

Das könnte man sich auch noch allenfalls gefallen lassen, wenn auch das Wunderliche stattfindet, dass ganz verschiedene Tasten denselben Ton geben, — wenn nur die Instincte wirklich bestimmten Tönen vergleichbar wären, d. h. ein und derselbe Instinct auf die ihm zugehörigen Motive auch wirklich immer auf dieselbe Weise functionirte. Dies ist aber eben nicht der Fall, sondern nur der unbewusste Zweck des Instincts ist das Constante, der Instinct selbst aber als der Wille zum Mittel variirt eben so, wie das zweckmässig anzuwendende Mittel nach den äusseren Umständen variirt. Hiermit ist der Annahme das Urtheil gesprochen, welche die unbewusste Vorstellung des Zwecks in jedem einzelnen Falle verwirft; denn wollte man nun noch die Vorstellung des Geistesmechanismus festhalten, so müsste für jede Variation und Modification des Instincts nach den äusseren Umständen eine besondere constante Vorrichtung, eine neue Taste mit einem Ton von anderer Klangfarbe eingefügt sein, wodurch der Mechanismus in eine geradezu unendliche Complication gerathen würde. Dass aber bei aller Variation in den vom Instinct gewählten Mitteln der Zweck constant ist, das sollte doch schon ein genügend deutlicher Fingerzeig sein, dass man eine so unendliche Complication des Geistes gar nicht braucht, sondern statt dessen bloss einfach die unbewusste Zweckvorstellung anzunehmen braucht. So ist z. B. der constante Zweck für den Vogel, der Eier gelegt hat, die Küchlein zur Reife zu bringen; bei einer hierzu nicht genügenden äusseren Temperatur bebrütet er sie deshalb, nur in den wärmsten Ländern der Welt unterbleibt das Brüten, weil das Thier den Instinctzweck ohne sein Zuthun erfüllt sieht; in warmen Ländern brüten viele Vögel nur bei Nacht. Auch wenn zufällig bei uns kleine Vögel in warmen Treibhäusern genistet haben, so sitzen sie wenig oder gar nicht auf den Eiern. Wie abstossend ist hier nicht die Annahme eines Mechanismus, der den Vogel zum Brüten zwingt, sobald die Temperatur unter einen gewissen Grad sinkt, wie einfach und klar die Annahme des unbewussten Zwecks, der zum Wollen des geeigneten Mittels nöthig, von welchem Process aber nur das Endglied, als unmittelbar dem Handeln vorausgehender Wille, in's Bewusstsein fällt. Im südlichen Afrika umzäunt der Sperling sein Nest zum Schutz gegen Schlangen und Affen mit Dornen. Die Eier, die der Kukuk legt, gleichen an Grösse, Farbe und Zeichnung immer den Eiern des Nestes, wohinein er legt; z. B. bei *sylvia*

rufa weiss mit violetten Tüpfeln, *sylvia hippolais* rosa mit schwarzen Tüpfeln, *sylvia phoenicurus* grünspanfarben, *regulus ignicapellus* rothgewölkt, und immer ist das Kukuksei so täuschend ähnlich, dass es fast nur an der Structur der Schale unterschieden werden kann. Huber brachte es durch besondere Einrichtungen dahin, dass die Bienen ihre instinctmässige Bauart von oben nach unten nicht ausführen konnten, worauf sie von unten nach oben oder auch horizontal bauten. Wo die äussersten Zellen von der Decke des Korbes ausgehen, oder an die Wandung anstossen, sind es nicht sechsseitige, sondern zu dauerhafterer Befestigung fünfseitige Prismen, welche mit der einen Basis angeklebt sind. Im Herbst verlängern die Bienen die vorhandenen Honigzellen, wenn nicht genug da sind; im Frühjahr verkürzen sie sie wieder, um zwischen den Waben breitere Gänge zu gewinnen. Wenn die Waben von Honig zu schwer geworden sind, so ersetzen sie die Wachswände der obersten (tragenden) Zellen durch dickere, aus Wachs und Propolis gebildete. Bringt man Arbeitsbienen in die für Drohnen bestimmten Zellen, so bringen die Arbeiterinnen hier die entsprechenden flachen Deckel statt der den Drohnen zukommenden runden an. Im Herbste tödten sie regelmässig die Drohnen, nicht aber dann, wenn sie die Königin verloren haben, damit dieselben die aus den Arbeiterinnenlarven aufzuziehende junge Königin befruchten. Gegen Räubereien von Sphinxen bemerkte Huber, dass sie ihnen den Eingang durch künstliche Bauwerke von Wachs und Propolis versperren. Propolis tragen sie nur dann ein, wenn sie welchen zum Ausbessern oder zu besonderen Zwecken brauchen. Auch Spinnen und Raupen zeigen eine merkwürdige Geschicklichkeit in dem Ausbessern ihrer zerstörten Gewebe, was doch eine entschieden andere Thätigkeit ist, als die Neuanfertigung eines Gespinnstes. Die angeführten Beispiele, welche sich in's Unzählige vermehren liessen, beweisen zur Genüge, dass die Instincte nicht nach festen Schematen maschinenmässig abgehaspelte Thätigkeiten sind, sondern dass sie sich vielmehr den Verhältnissen auf das Innigste anschmiegen und so grosser Modificationen und Variationen fähig sind, dass sie bisweilen in ihr Gegentheil umzuschlagen scheinen. Mancher wird diese Modificationen der bewussten Ueberlegung der Thiere zuschreiben wollen, und gewiss ist bei geistig höher stehenden Thieren in den meisten Fällen eine Combination von Instinctthätigkeit und bewusster Ueberlegung nicht zu leugnen; indessen glaube ich, dass

die angeführten Beispiele zur Genüge beweisen, dass es auch viele Fälle giebt, wo ohne jede Complication mit der bewussten Ueberlegung die gewöhnliche und aussergewöhnliche Handlung aus derselben Quelle stammen, dass sie entweder beide wirklicher Instinct, oder beide Resultate bewusster Ueberlegung sind. Oder sollte es wirklich etwas anderes sein, was die Biene in der Mitte sechsseitige, am Rande fünfseitige Prismen bauen heisst, was den Vogel unter diesen Umständen die Eier bebrüten, unter jenen sie nicht bebrüten lässt, was die Bienen dazu bringt, bald ihre Brüder unbarmherzig zu ermorden, bald ihnen das Leben zu schenken, was die Vögel den Nestbau ihrer Species und die besonderen Vorkehrungen lehrt, was die Spinne ihr Netz weben und das beschädigte ausbessern lässt? Wenn man dies zugiebt, dass die Modificationen des Instincts mit seiner gewöhnlichsten Grundform, die oft gar nicht zu bestimmen sein möchte, aus Einer Quelle stammen, dann findet der Einwand in Betreff der bewussten Ueberlegung seine Erledigung später von selbst, da wo derselbe gegen den Instinct überhaupt gerichtet ist. Eine Bemerkung aus späteren Capiteln andeutend vorwegzunehmen, dürfte hier nicht unangemessen scheinen, dass nämlich Instinct und organische Bildungsthätigkeit ein und dasselbe Princip enthalten, nur in Bethätigung unter verschiedenen Umständen, und dass beide ohne jede Grenze fliessend in einander übergehen. Hieraus geht ebenfalls eclatant hervor, dass der Instinct nicht auf der Organisation des Leibes oder des Gehirns beruhen kann, da man viel richtiger sagen kann, dass die Organisation durch eine Bethätigung des Instincts entstehe. Dies nur beiläufig.

Dagegen haben wir nunmehr unseren Blick noch einmal schärfer auf den Begriff eines psychischen Mechanismus zu richten, und da zeigt sich, dass derselbe, abgesehen davon, wie viel er erklärt, so dunkel ist, dass man sich kaum etwas dabei denken kann. Das Motiv tritt in Gestalt einer bewussten sinnlichen Vorstellung in der Seele auf, dies ist das Anfangsglied des Processes; das Endglied tritt als bewusster Wille zu irgend einer Handlung auf; beide sind aber ganz ungleichartig und haben mit der gewöhnlichen Motivation nichts zu thun, welche ausschliesslich darin besteht, dass die Vorstellung einer Lust oder Unlust das Begehren erzeugt, erstere zu erlangen, letztere sich fern zu halten. Beim Instinct tritt wohl meistens die Lust als begleitende Erscheinung auf, wenn sie auch, wie wir schon oben gesehen haben, durchaus nicht erforderlich ist,

sondern die ganze Macht und Grösse sich erst in der Aufopferung des Individuums zeigt; aber das eigentliche Problem liegt hier weit tiefer; denn jede Vorstellung einer Lust setzt voraus, dass man diese Lust schon erfahren hat; daraus folgt aber wieder, dass in dem früheren Falle ein Wille vorhanden war, in dessen Befriedigung die Lust bestand, und woher der Wille kommt, ehe die Lust gekannt ist, das ist eben die Frage, da man an jedem einsam aufwachsenden Thiere sehen kann, dass die instinctiven Triebe sich einfinden, ehe es die Lust ihrer Befriedigung kennen lernen konnte. Es muss folglich beim Instinct eine causale Verbindung zwischen der motivirenden sinnlichen Vorstellung und dem Willen zur Instincthandlung geben, mit welcher die Lust der später folgenden Befriedigung nichts zu thun hat. Diese causale Verbindung fällt erfahrungsmässig, wie wir von unsern menschlichen Instincten wissen, nicht in's Bewusstsein; folglich kann dieselbe, wenn sie ein Mechanismus sein soll, nur entweder eine nicht in's Bewusstsein fallende mechanische Leitung und Umwandlung der Schwingungen des vorgestellten Motivs in die Schwingungen der gewollten Handlung im Gehirn, oder ein unbewusster geistiger Mechanismus sein. Im ersten Fall wäre es sehr wunderbar, dass dieser Vorgang unbewusst bliebe, da doch der Process so mächtig ist, dass der aus ihm resultirende Wille jede andere Rücksicht, jeden anderen Willen überwindet, und derartige Schwingungen im Gehirn immer bewusst werden; auch ist es schwer, sich davon eine Vorstellung zu machen, wie diese Umwandlung in der Weise vor sich gehen soll, dass der ein für allemal festgestellte Zweck durch den resultirenden Willen erreicht werden soll. Nimmt man aber den andern Fall, einen unbewussten Geistesmechanismus, an, so kann man sich den in demselben vorgehenden Process doch nicht füglich in anderer Form denken, als in der für den Geist allgemein gültigen der Vorstellung und des Willens. Man hat sich also zwischen dem bewussten Motiv und dem Willen zur Instincthandlung eine causale Verbindung durch unbewusstes Vorstellen und Wollen zu denken, und ich weiss nicht, wie diese Verbindung einfacher gedacht werden könnte, als durch den vorgestellten und gewollten Zweck. Damit sind wir aber bei dem allem Geiste eigenthümlichen und immanenten Mechanismus der Logik angelangt, und haben die unbewusste Zweckvorstellung bei jeder einzelnen Instincthandlung als unentbehrliches Glied gefunden;

hiermit hat also der Begriff des todten, äusserlich prädestinirten Geistesmechanismus sich selbst aufgehoben und in das immanente Geistesleben der Logik umgewandelt, und wir sind bei der letzten Möglichkeit angekommen, welche für die Auffassung eines wirklichen Instinctes übrig bleibt: der Instinct ist bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck. Diese Auffassung erklärt ungezwungen und einfach alle Probleme, welche der Instinct darbietet, oder richtiger, indem sie das wahre Wesen des Instincts ausspricht, verschwindet alles Problematische daran. In einem allein stehenden Aufsatz über den Instinct würde vielleicht der unserem gebildeten Publikum noch ungewohnte Begriff der unbewussten Geistesthätigkeit Anstoss erregen; aber hier, wo jedes Capitel neue Thatsachen häuft, welche die Existenz dieser unbewussten Geistesthätigkeit und ihre hervorragende Bedeutung beweisen, muss jedes Bedenken vor der Ungewohntheit dieses Gedankens schwinden.

Wir treten jetzt der bis zuletzt aufgesparten Frage näher: „giebt es einen wirklichen Instinct, oder sind die sogenannten Instincthandlungen nur Resultate bewusster Ueberlegung?" Was zu Gunsten der letzteren Annahme angeführt werden könnte, ist die bekannte Erfahrung, dass, je beschränkter der Gesichtskreis der bewussten Geistesfähigkeiten eines Wesens ist, desto schärfer im Verhältniss zur Grösse der Gesammtcapacität die Leistungsfähigkeit in der einseitig beschränkten Richtung zu sein pflege. Diese an Menschen viel bestätigte und gewiss auch auf Thiere anwendbare Erfahrung findet ihre Erklärung darin, dass die Höhe der Leistung nur zum Theil von der Geistesanlage, zum andern Theil aber von der Uebung und Ausbildung der Anlage nach dieser bestimmten Richtung hin abhängig ist. So ist z. B. ein Philologe ungeschickt in juristischen Denkprocessen, ein Naturforscher oder Mathematiker in philologischen, ein abstracter Philosoph in poetischen Erfindungen, ganz abgesehen vom speciellen Talent, nur in Folge der einseitigen Geistesbildung und Uebung. Je einseitiger nun die Richtung ist, in der die Geistesthätigkeit eines Wesens sich bewegt, desto mehr wird die ganze dem Geiste zu Theil werdende Ausbildung und Uebung nach dieser einen Seite hin concentrirt, folglich ist es kein Wunder, dass die schliesslichen Leistungen in dieser Richtung im Verhältniss zur Gesammtanlage durch die Verengung des Gesichtskreises erhöht werden. Wenn man aber

diese Erscheinung zur Erklärung von Instincthandlungen benutzen will, so darf man die Einschränkung: „im Verhältniss zur Gesammtanlage“ nicht unberücksichtigt lassen. Da indessen die Gesammtanlage bei den niederen Thieren immer mehr sinkt, die Instinctleistungen aber sich in ihrer Vollkommenheit auf allen Stufen des Thierreichs ziemlich gleich bleiben, während diejenigen Leistungen, welche unbestritten aus bewusster Ueberlegung hervorgehen, augenscheinlich mit der Geistesfähigkeit proportional gehen, so scheint schon hieraus hervorzugehen, dass wir es im Instinct mit einem anderen Princip als dem bewussten Verstande zu thun haben. Ferner sehen wir, dass die Leistungen des bewussten Verstandes der Thiere in der That der Art nach mit den unserigen ganz gleich stehen, dass sie durch Lehre und Unterricht erworben, und durch Uebung vervollkommnet werden; auch bei den Thieren heisst es, der Verstand kommt erst mit den Jahren; dagegen ist den Instincthandlungen gerade das eigenthümlich, dass sie von einsam aufwachsenden Thieren gerade ebenso vollkommen vollzogen werden, als von solchen, die den Unterricht ihrer Eltern genossen haben, und dass das erste Mal vor jeder Erfahrung und Uebung gerade so gut gelingt, wie die späteren Male. Auch hierbei ist die Verschiedenheit des Princips unverkennbar. Alsdann lehrt die Erfahrung, je bornirter und schwächer ein Verstand ist, desto langsamer lösen sich in ihm die Vorstellungen ab, d. h. desto langsamer und schwerfälliger ist sein bewusstes Denken; dies bestätigt sich sowohl bei Menschen von verschiedener Fassungskraft, als auch bei Thieren, insoweit eben der Instinct nicht in's Spiel kommt. Der Instinct aber hat gerade das Eigenthümliche, dass er niemals zaudert und schwankt, sondern momentan eintritt, wenn das Motiv für sein Wirken in's Bewusstsein tritt. Diese Rapidität des Entschlusses bei Instincthandlungen ist beim niedrigsten und beim höchsten Thiere gleich; auch dieser Umstand weist auf eine Verschiedenheit des Princips im Instinct und bewusster Ueberlegung hin.

Was endlich die Höhe der Leistungen selbst betrifft, so lehrt ein kurzer Hinblick unmittelbar das Missverhältniss zwischen ihr und der Stufe der geistigen Entwickelung. Man betrachte die Raupe des Nachtpfauenauges *(Bombyx carpini)*: sie frisst die Blätter auf dem Gesträuch, wo sie ausgekrochen, geht höchstens bei Regen auf die Unterseite des Blattes und wechselt von Zeit zu Zeit ihre Haut, — das ist ihr ganzes Leben, welches wohl keine, auch

nicht die einseitigste Verstandesbildung erwarten lässt. Nun aber spinnt sie sich zur Verpuppung ein und baut sich aus steifen, mit den Spitzen zusammentreffenden Borsten ein doppeltes Gewölbe, das von innen sehr leicht zu öffnen ist, nach aussen aber jedem Versuch, einzudringen, genügenden Widerstand entgegensetzt. Wäre diese Vorrichtung ein Resultat ihres bewussten Verstandes, so bedürfte es folgender Ueberlegung: „ich werde in Puppenzustand gerathen, und unbeweglich, wie ich bin, jedem Angriff ausgesetzt sein; darum werde ich mich einspinnen. Da ich aber als Schmetterling nicht im Stande sein werde, mir aus dem Gespinnst, weder durch mechanische noch durch chemische Mittel (wie manche andere Raupen) einen Ausgang zu bahnen, so muss ich mir einen solchen offen lassen; damit aber diesen meine Verfolger nicht benutzen, so werde ich ihn durch federnde Borsten verschliessen, die ich wohl von innen leicht auseinander biegen kann, die aber gegen aussen nach der Theorie des Gewölbes Widerstand leisten.“ Das ist doch wirklich von der armen Raupe zuviel verlangt! Und doch ist jedes dieser Argumente unentbehrlich, wenn das Resultat richtig herauskommen soll. — Es könnte diese theoretische Unterscheidung des Instincts von der bewussten Verstandesthätigkeit von den Gegnern meiner Auffassungsweise leicht dahin missdeutet werden, als ob aus ihr auch für die Praxis zwischen beiden eine trennende Kluft aufgethan würde. Letzteres ist aber keineswegs meine Meinung; im Gegentheil habe ich schon weiter oben auf die Möglichkeit hingewiesen, dass beide Arten der Seelenthätigkeit sich in verschiedenen Maassverhältnissen combiniren, so dass durch diese graduell verschiedenen Mischungen ein ganz allmäliger Uebergang vom blossen Instinct zur blossen bewussten Ueberlegung stattfindet. Wir werden aber später (Cap. B. VII.) sogar sehen, dass selbst in der höchsten und abstractesten Verstandesthätigkeit des menschlichen Bewusstseins gewisse Momente von der grössten Wichtigkeit sind, welche in ihrem Wesen ganz mit dem des Instincts übereinstimmen. —

Für wen alles Bisherige nicht entscheidend sein sollte, um die Erklärung der Instincte aus bewusster Ueberlegung zu verwerfen, der wird dem nunmehr folgenden, für die ganze Auffassung des Instincts höchst wichtigen Zeugniss der Thatsachen unbedingte Beweiskraft einräumen müssen. So viel nämlich ist doch sicher, dass die Ueberlegung des bewussten Verstandes nur solche Data in

Berechnung ziehen kann, die dem Bewusstsein gegeben sind; wenn man also bestimmt nachweisen kann, dass Data, welche für das Resultat unentbehrlich sind, dem Bewusstsein unmöglich bekannt sein können, so ist damit bewiesen, dass dies Resultat nicht aus der bewussten Ueberlegung hervorgegangen sein kann. Der einzige Weg, auf welchem nach der gewöhnlichen Annahme das Bewusstsein die Kenntniss äusserer Thatsachen erlangen kann, ist die sinnliche Wahrnehmung; wir haben also zu zeigen, dass für das Resultat unentbehrliche Kenntnisse unmöglich durch sinnliche Wahrnehmung erworben sein können. Dieser Beweis ist dadurch zu führen: erstens, dass die betreffenden Thatsachen in der Zukunft liegen, und dem Verstande die Anhaltepuncte fehlen, um ihr zukünftiges Eintreten aus den gegenwärtigen Verhältnissen zu erschliessen, zweitens, dass die betreffenden Thatsachen augenscheinlich der sinnlichen Wahrnehmung verschlossen liegen, weil nur die Erfahrung früherer Fälle über sie belehren kann, und diese laut der Beobachtung ausgeschlossen ist. Es würde für unsere Interessen keinen Unterschied machen, wenn, was ich für wahrscheinlich halte, bei fortschreitender physiologischer Erkenntniss alle jetzt für den ersten Fall anzuführenden Beispiele sich als solche des zweiten Falls ausweisen sollten, wie dies unleugbar bei vielen früher gebrauchten Beispielen schon geschehen ist; denn ein aprioristisches Wissen ohne jeden sinnlichen Anstoss ist wohl kaum wunderbarer zu nennen, als ein Wissen, welches zwar bei Gelegenheit gewisser sinnlicher Wahrnehmungen zu Tage tritt, aber mit diesen nur durch eine solche Kette von Schlüssen und angewandten Kenntnissen in Verbindung stehend gedacht werden könnte, dass deren Möglichkeit bei dem Zustande der Fähigkeiten und Bildung der betreffenden Thiere entschieden geleugnet werden muss. Ein Beispiel des ersten Falls bietet der Instinct der Hirschhornkäferlarve, sich Behufs der Verpuppung eine passende Höhle zu graben. Die weibliche Larve gräbt die Höhle so gross wie sie selbst ist; die männliche aber bei gleicher Leibesgrösse noch einmal so gross, weil das ihm wachsende Geweih ziemlich die Länge des Thieres hat. Die Kenntniss dieses Umstandes ist für das Resultat der Ueberlegung unentbehrlich, und doch fehlt jeder Anhalt in der Gegenwart, um auf dieses zukünftige Ereigniss im Voraus schliessen zu können. Ein Beispiel des zweiten Falles ist folgendes: Frettchen und Bussarde fallen über Blindschleichen oder andere

nicht giftige Schlangen ohne Weiteres her, und packen sie, wie es kommt; die Kreuzotter aber greifen sie, auch wenn sie vorher noch keine gesehen haben, mit der grössten Vorsicht an, und suchen vor allen Dingen, um nicht gebissen zu werden, ihr den Kopf zu zermalmen. Da etwas Anderweitiges, Furcht Einflössendes in der Kreuzotter nicht liegt, so ist zu diesem Benehmen, wenn es aus bewusster Ueberlegung hervorgehen soll, die bewusste Kenntniss der Gefährlichkeit ihres Bisses unentbehrlich. Da nun diese nur durch Erfahrung erworben werden kann, und sich bei von Jugend an gefangenen Thieren das Statthaben solcher Erfahrungen controlliren lässt, so kann es nicht aus Ueberlegung hervorgehen. Andererseits geht aber aus diesen beiden Beispielen mit Evidenz das Vorhandensein einer unbewussten Kenntniss der betreffenden Umstände, die Existenz einer unmittelbaren Erkenntniss ohne Vermittelung der sinnlichen Wahrnehmung und des Bewusstseins hervor.

Man hat dieselbe jederzeit anerkannt und mit den Worten Vorgefühl oder Ahnung bezeichnet; indess beziehen sich diese Worte einerseits nur auf zukünftiges, nicht auf gegenwärtiges, räumlich getrenntes Unwahrnehmbares, andererseits bezeichnen sie nur die leise, dumpfe, unbestimmte Resonanz des Bewusstseins mit dem unfehlbar bestimmten Zustande der unbewussten Erkenntniss. Daher das Wort Vorgefühl in Rücksicht auf die Dumpfheit und Unbestimmtheit, während doch leicht zu sehen ist, dass das Gefühl für das Resultat gar keinen Einfluss haben kann, sondern nur eine Vorstellung, weil diese allein Erkenntniss enthält. Die im Bewusstsein mitklingende Ahnung kann allerdings unter Umständen ziemlich deutlich sein, so dass sie sich beim Menschen in Gedanken und Worte fixiren lässt; doch ist dies auch im Menschen erfahrungsmässig bei den eigentlichen Instincten nicht der Fall, vielmehr ist bei diesen die Resonanz der unbewussten Erkenntniss im Bewusstsein meistens so schwach, dass sie sich wirklich nur in begleitenden Gefühlen oder der Stimmung äussert, dass sie einen unendlich kleinen Bruchtheil des Gemeingefühls bildet. Dass solche dunkle Mitleidenschaft des Bewusstseins ganz ungenügend ist, um der bewussten Ueberlegnng Stützpuncte zu bieten, liegt auf der Hand; andrerseits liegt es auch nahe, dass die bewusste Ueberlegung überflüssig sein und der betreffende Denkprocess sich bereits unbewusst vollzogen haben wird, da ja doch jene dumpfe Ahnung des Bewusstseins nur die Folge einer bestimmten unbe-

wussten Erkenntniss ist, und die Erkenntniss, um welche es sich dabei handelt, fast immer die Vorstellung des Zwecks der Instincthandlung oder doch eine ganz eng damit zusammenhängende ist. Z. B. bei der Hirschhornkäferlarve ist der Zweck: Platz zu haben für das wachsende Geweih; das Mittel: den Platz durch Ausgraben zu schaffen; die unbewusste Erkenntniss: das zukünftige Wachsen des Geweihs. Endlich machen alle Instincthandlungen den Eindruck so absoluter Sicherheit und Selbstgewissheit, und kommt bei denselben niemals, wie bei der bewussten Entschliessung, ein Zaudern, Zweifeln oder Schwanken des Willens vor, niemals (wie Cap. C. I. zeigen wird) ein Irrthum des Instincts, dass man ganz unmöglich der unklaren Beschaffenheit der Ahnung ein so unwandelbar präcises Resultat zuschreiben kann; vielmehr ist dieses Merkmal der absoluten Sicherheit so characteristisch, dass es als einzig scharfes Unterscheidungskennzeichen zwischen Handeln aus Instinct und aus bewusster Ueberlegung gelten kann. Hieraus geht aber wiederum hervor, dass dem Instinct ein anderes Princip zu Grunde liegen muss, als dem bewussten Handeln, und kann dasselbe nur in der Bestimmung des Willens durch einen im Unbewussten liegenden Process gesucht werden, für welchen sich dieser Character der zweifellosen Selbstgewissheit in allen folgenden Untersuchungen bewähren wird.

Dass ich dem Instinct eine unbewusste Erkenntniss zugeschrieben habe, welche durch keine sinnliche Wahrnehmung erzeugt und dennoch unfehlbar gewiss ist, wird Manchen Wunder nehmen, doch ist dies keine Consequenz meiner Auffassung des Instincts, sondern vielmehr eine unmittelbar aus den Thatsachen geschöpfte starke Stütze dieser Auffassung und darf darum die Mühe nicht gescheut werden, noch eine Anzahl Beispiele darauf hin zu betrachten. Um für die unbewusste Erkenntniss, welche nicht durch sinnliche Wahrnehmung erworben, sondern als unmittelbarer Besitz vorgefunden wird, Ein Wort setzen zu können, wähle ich, weil „Ahnen“ aus den angegebenen Gründen nicht passt, das Wort „Hellsehen“, welches hier durchaus nur die Bedeutung der gegebenen Definition haben soll.

Betrachten wir nun nach einander einige Beispiele aus den Instincten der Feindesfurcht, Ernährung, des Wandertriebs und der Fortpflanzung. — Die meisten Thiere kennen ihre natürlichen Feinde vor jeder Erfahrung über deren feindliche Absichten. So wird ein

Flug junger Tauben auch ohne ältere Führerin scheu und fährt auseinander, wenn ein Raubvogel sich naht; Ochsen und Pferde, die aus Gegenden kommen, wo es keine Löwen giebt, werden unruhig und ängstlich, wenn sich in der Nacht einer heranschleicht, sobald sie denselben wittern; ein junger Schimpanse gerieth, wie Grant beobachtete, beim ersten Anblick einer Riesenschlange in die höchste Angst, und auch unter uns Menschen ist es nicht so selten, dass ein Gretchen den Mephistopheles herausspürt. Sehr merkwürdig ist, dass ein Insect Bombex ein anderes Parnope angreift und tödtet, wo es dasselbe findet, ohne von der Leiche irgend einen Gebrauch zu machen; wir wissen aber, dass letzteres den Eiern des ersteren nachstellt, also der natürliche Feind seiner Gattung ist. Die den Hirten von Rinder- und Schafheerden unter dem Namen „das Biesen des Viehes“ bekannte Erscheinung giebt ebenfalls einen Beleg. Wenn nämlich eine Dassel- oder Biesfliege sich einer Heerde naht, so wird diese ganz wild und rennt wie toll durcheinander, weil die aus den auf ihrem Fell abgelegten Eiern der Fliege auskriechenden Larven sich später in ihre Haut einbohren und schmerzhafte Eiterungen veranlassen. Da die Fliege anderen Bremsen sehr ähnlich sieht, und die Folgen erst lange nachher eintreten, so kann man nicht ein bewusstes Erschliessen des Zusammenhangs annehmen. Die Vorsicht der Frettchen und Bussarde den Kreuzottern gegenüber ist schon erwähnt; ähnlich wurde beobachtet, dass ein junger Wespenbussard, dem man die erste Wespe vorlegte, dieselbe erst verzehrte, nachdem er ihr den Stachel aus dem Leibe gedrückt hatte.

Kein Thier, dessen Instinct nicht durch naturwidrige Gewöhnung ertödtet ist, frisst Giftgewächse; selbst den durch den Aufenthalt bei Menschen verwöhnten Affen kann man noch mit Sicherheit in den Urwäldern als Vorkoster der Früchte brauchen, wo er die giftigen, die man ihm reicht, mit Geschrei wegwirft. Jedes Thier wählt gerade diejenigen pflanzlichen oder thierischen Stoffe zu seiner Nahrung aus, welche seiner Verdauungseinrichtung entsprechen, ohne darüber Unterricht zu empfangen, selbst ohne vom Geschmackswerkzeug vorher Gebrauch zu machen. Wenn man nun freilich annehmen muss, dass der Geruch und nicht das Gesicht das für die Unterscheidung der Stoffe Bestimmende ist, so ist es doch ebenso räthselhaft, wie das Thier am Geruchseindruck, als wie es am Gesichtseindruck das seiner Verdauung Zusagende erkennt. So genoss

das von Galen aus der Mutter geschnittene Zicklein von allen vorgesetzten Nahrungsmitteln und Getränken nur Milch, ohne das Andere zu berühren. Der Kernbeisser spaltet den Kirschkern, indem er ihn so dreht, dass der Schnabel auf die Naht trifft, und macht dies bei seinem ersten Kirschkern im Leben ebenso wie beim letzten; Iltis, Marder und Wiesel machen an der entgegengesetzten Seite des auszusaufenden Eies kleine Löcher, damit die Luft beim Saugen nachströmen kann. Nicht bloss die angemessene Nahrung kennen die Thiere, sondern auch angemessene Heilmittel suchen sie häufig mit richtiger Selbstdiagnose und unerworbener therapeutischer Kenntniss auf. So fressen die Hunde öfters viel Gras, besonders solches von Quecken, wenn sie unwohl sind, unter Anderem nach Lenz, wenn sie Würmer haben, die dann in das unverdaute Gras eingewickelt mit abgehen sollen, oder wenn sie Knochensplitter aus dem Magen entfernen wollen. Als Abführmittel gebrauchen sie Stachelkräuter. Hühner und Tauben picken Kalk von Wänden und Dächern, wenn ihnen die Nahrung nicht genug Kalk zur Bildung der Eierschalen bietet. Kleine Kinder essen Kreide, wenn sie Magensäure haben, und Stücken Kohle, wenn sie an Blähungen leiden. Auch bei erwachsenen Menschen finden wir diese besonderen Nahrungsinstincte oder Heilmittelinstincte unter Umständen, wo die unbewusste Natur an Macht gewinnt, z. B. bei Schwangeren, deren capriciöse Appetite sich vermuthlich dann einstellen, wenn ein besonderer Zustand der Frucht eine eigenthümliche Blutmischung wünschenswerth macht. Die Feldmäuse beissen den eingesammelten Körnern die Keime aus, damit sie im Winter nicht auswachsen. Einige Tage vor eintretender Kälte sammelt das Eichhörnchen noch auf's Fleissigste ein, und verschliesst dann die Wohnung. Die Zugvögel ziehen aus unseren Gegenden nach wärmeren Ländern zu Zeiten, wo sie bei uns noch keinen Nahrungsmangel haben, und bei erheblich höherer Temperatur, als bei der sie zurückkehren; dasselbe gilt von der Zeit, wo die Thiere ihr Winterlager beziehen, was die Käfer häufig gerade an den wärmsten Herbsttagen thun. Wenn Schwalben und Störche Hunderte von Meilen weit ihre Heimath wieder finden, bei noch dazu ganz verändertem Aussehen der Landschaften, so schreibt man dies der Schärfe ihres Ortssinnes zu, wenn aber Tauben und Hunde zwanzigmal herumgedreht im Sack forttransportirt sind, und doch im unbekannten Terrain den geraden Weg nach Hause laufen, da weiss man nichts mehr zu

sagen, als: ihr Instinct hat sie geleitet, d. h. das Hellsehen des Unbewussten hat sie den rechten Weg ahnen lassen. In Jahren, wo ein zeitiger Winter eintreten wird, sammeln sich die meisten Zugvögel früher als gewöhnlich zum Abziehen; wenn ein sehr milder Winter bevorsteht, ziehen manche Arten gar nicht, oder nur eine kleine Strecke nach Süden; kommt ein strenger Winter, so macht die Schildkröte ihr Winterlager tiefer. Wenn Graugänse, Kraniche u. s. w. bald wieder aus den Gegenden fortziehen, in denen sie beim Beginn des Frühjahrs sich gezeigt hatten, so ist ein heisser und trockener Sommer in Aussicht, wo der in diesen Gegenden eintretende Wassermangel den Sumpf- und Wasservögeln das Brüten unmöglich machen würde. In Jahren, wo Ueberschwemmungen eintreten, baut der Biber seine Wohnung höher, und wenn eine Ueberschwemmung in Kamschatka bevorsteht, ziehen die Feldmäuse plötzlich schaarenweise fort. Wenn ein trockener Sommer bevorsteht, sieht man im April und Mai die Hängespinnen von der Höhe herab mehrere Fuss lange Fäden spinnen. Wenn man im Winter die Winkelspinnen oder Winterspinnen viel hin und her rennen, kühn mit einander kämpfen, neue und mehrere Gewebe über einander fertigen sieht, so tritt in 9—12 Tagen Kälte ein; wenn sie sich dagegen verstecken, Thauwetter. Ich bezweifle keineswegs, dass viele dieser Vorsichtsmaassregeln gegen zukünftige Witterungsverhältnisse durch Gefühlswahrnehmungen gegenwärtiger atmosphärischer Zustände bedingt sind, welche uns entgehen; diese Wahrnehmungen beziehen sich doch aber immer nur auf gegenwärtige Witterungsverhältnisse, und was kann im Bewusstsein des Thieres die durch die gegenwärtige Witterung erzeugte Affection des Gemeingefühls mit der Vorstellung des zukünftigen Wetters zu schaffen haben? Man wird doch wahrlich nicht den Thieren zumuthen wollen, durch meteorologische Schlüsse das Wetter auf Monate im Voraus zu berechnen, ja sogar Ueberschwemmungen vorauszusehen. Vielmehr ist eine solche Gefühlswahrnehmung gegenwärtiger atmosphärischer Einflüsse nichts weiter, als die sinnliche Wahrnehmung, welche als Motiv wirkt, und ein Motiv muss ja doch immer vorhanden sein, wenn ein Instinct functioniren soll. Es bleibt also trotzdem bestehen, dass das Voraussehen der Witterung ein unbewusstes Hellsehen ist, von dem der Storch, der vier Wochen früher nach Süden aufbricht, so wenig etwas weiss, als der Hirsch, der sich vor einem kalten Winter einen dickeren Pelz als

gewöhnlich wachsen lässt. Die Thiere haben eben einerseits das gegenwärtige Witterungsgefühl im Bewusstsein, daraus folgt andererseits ihr Handeln gerade so, als ob sie die Vorstellung der zukünftigen Witterung hätten; im Bewusstsein haben sie dieselbe aber nicht, also bietet sich als einzig natürliches Mittelglied die unbewusste Vorstellung, die nun aber immer ein Hellsehen ist, weil sie etwas enthält, was dem Thier weder durch sinnliche Wahrnehmung direct gegeben ist, noch durch seine Verstandesmittel aus der Wahrnehmung geschlossen werden kann.

Am wunderbarsten von allen sind die auf die Fortpflanzung bezüglichen Instincte. — Jedes Männchen findet das Weibchen seiner Species heraus, um mit ihm die Begattung zu vollziehen, — aber gewiss nicht bloss an der Aehnlichkeit mit sich; denn bei vielen Thierarten, z. B. Schmarotzerkrebsen, sind die Geschlechter so grundverschieden an Gestalt, dass das Männchen eher auf die Begattung mit Weibchen von Tausenden von anderen Specien geführt werden sollte, als mit denen der seinigen. Bei der Insectenordnung der Strepsipteren ist das Weibchen ein unförmlicher Wurm, der lebenslänglich im Hinterleibe einer Wespe wohnt und nur mit dem linsenförmigen Kopfschilde zwischen zwei Bauchringen der Wespe hervorragt. Das nur wenige Stunden lebende, einer Motte ähnlich sehende Männchen erkennt an diesem verkümmerten Vorstand sein Weibchen, und vollzieht durch eine unmittelbar unter dessen Munde zu Tage tretende Oeffnung die Begattung.

Vor jeder Erfahrung, was Gebären sei, treibt es das schwangere Säugethier in die Einsamkeit, um seinen Jungen in einer Höhle oder an sonst einem geschützten Orte ein Lager zu bereiten; der Vogel baut sein Nest, sobald ihm die Eier im Eierstock reifen. Die auf dem Lande lebenden Schnecken, Krabben, Laubfrösche, Kröten gehen in's Wasser, die Seeschildkröten an's Land, viele Seefische in die Flüsse hinauf, um ihre Eier dort zu legen, wo sie allein die Bedingungen zu ihrer Entwickelung vorfinden. Die Insecten legen ihre Eier an die verschiedensten Orte in den Sand, auf Blätter, unter Haut und Nägel anderer Thiere, oft an solche Orte, wo erst später die künftige Nahrung der Larve entsteht, z. B. im Herbst auf Bäume, die erst im Frühjahr ausschlagen, oder im Frühjahr auf Blüthen, die erst im Herbst Früchte tragen, oder in Raupen, die erst als Puppen den Schmarotzerlarven als Nahrung und Schutz dienen. Andere Insecten legen ihre Eier an Orte, von

denen aus sie erst auf vielen Umwegen an den eigentlichen Ort ihrer Entwickelung befördert werden, z. B. gewisse Bremsen auf die Lippen der Pferde, andere an solche Stellen, wo die Pferde sich zu lecken pflegen, wodurch die Eier in die Eingeweide derselben, als ihren Entwickelungsort, gelangen, und erwachsen mit dem Koth entleert werden. Die Rinderbremsen wissen mit solcher Sicherheit die kräftigsten und gesündesten Thiere auszuwählen, dass die Viehhändler und Gerber sich ganz auf sie verlassen, und am liebsten die Thiere und Häute nehmen, die die meisten Spuren von Engerlingsfrass zeigen. Diese Auswahl der besten Rinder durch die Bremsen wird doch gewiss kein Resultat ihrer bewussten Prüfung und Ueberlegung sein, wenn die Menschen, deren Gewerbe es ist, sie als ihre Meister anerkennen. Die Mauerwespe macht ein mehrere Zoll tiefes Loch in den Sand, legt ein Ei hinein, und schichtet ohnfüssige grüne Maden, die der Verpuppung nahe, also recht wohl genährt sind, und lange ohne Nahrung leben können, so eng herum, dass sie sich nicht rühren noch verpuppen können, und zwar gerade so viel, als die Larve bis zu ihrer Verpuppung an Nahrung braucht. Eine Wanzenart, *cerceris bupretioida*, die selbst nur von Blüthenstaub lebt, legt zu jedem ihrer in unterirdischen Zellen aufbewahrten Eier drei Käfer, deren sie sich dadurch bemächtigt, dass sie ihnen auflauert, wenn sie eben aus ihrer Verpuppung treten, und sie dann, wo sie noch schwach sind, tödtet, zugleich aber ihnen einen Saft beizubringen scheint, welcher sie frisch und zur Nahrung tauglich erhält. Manche Wespenarten öffnen die Zellen ihrer Larven, gerade wenn diese ihre Nahrung verzehrt haben, um neue hineinzulegen, und verschliessen sie dann wieder; in ähnlicher Weise treffen die Ameisen stets den rechten Zeitpunct, wo ihre Larven reif zum Auskriechen sind, um ihnen das Gespinnst zu öffnen, aus dem jene sich nicht selbst befreien könnten. Was weiss nun wohl ein Insect, dessen Leben bei wenigen Arten mehr als ein einmaliges Eierlegen überdauert, von dem Inhalt und dem günstigen Entwickelungsort seiner Eier, was weiss es von der Art der Nahrung, deren die auskriechende Larve bedürfen wird, und die von der seinigen ganz verschieden ist, was weiss es von der Menge der Nahrung, die dieselbe verbraucht, was **kann** es von alledem wissen, d. h. im Bewusstsein haben? Und doch beweist sein Handeln, seine Bemühungen und die hohe Wichtigkeit, welche es diesen Geschäften beimisst, dass das Thier

eine Kenntniss der Zukunft hat; sie kann also nur unbewusstes Hellsehen sein. Ebenso unzweifelhaft muss es Hellsehen sein, welches in den Thieren gerade in dem Moment den Willen erweckt, die Zellen oder das Gespinnst zu öffnen, wo die Larven mit ihrem Nahrungsvorrath fertig, resp. reif zum Auskriechen sind. Der Kukuk, dessen Eier nicht, wie bei anderen Vögeln, einen bis zwei, sondern sieben bis elf Tage brauchen, um im Eierstock zu reifen, der deshalb seine Eier nicht selbst bebrüten kann, weil die ersten verfault sein würden, ehe das letzte gelegt ist, legt dieselben deshalb anderen Vögeln in die Nester, natürlich jedes Ei in ein anderes Nest. Damit nun aber die Vögel das fremde Ei nicht erkennen und hinauswerfen, ist es nicht nur viel kleiner, als man nach der Grösse des Kukuks erwarten sollte, weil er nur bei kleinen Vögeln Gelegenheit findet, sondern auch, wie erwähnt, den übrigen Nesteiern in Farbe und Zeichnung täuschend ähnlich. Da nun der Kukuk sich einige Tage vorher das Nest aussucht, in welches er legen will, so könnte man bei den offenen Nestern daran denken, dass das eben reifende Ei darum die Farbe der Nesteier annimmt, weil der trächtige Kukuk sich an denselben versieht; aber diese Erklärung passt nicht auf die Nester, die in hohlen Bäumen versteckt sind (z. B. *sylvia phoenicurus*), oder eine backofenförmige Gestalt mit engem Eingang haben (z. B. *sylvia rufa*); in diesen Fällen kann der Kukuk weder hineinschlüpfen, noch hineinsehen, er muss sogar sein Ei draussen ablegen, und es mit dem Schnabel hineinthun, er kann also gar nicht sinnlich wahrnehmen, wie die vorhandenen Nesteier aussehen. Wenn nun trotzdem sein Ei den anderen genau gleicht, so ist dies nur durch unbewusstes Hellsehen möglich, welches den Process im Eierstock nach Farbe und Zeichnung regelt.

Eine wesentliche Stütze und Bestätigung für die Existenz des Hellsehens in den Thierinstincten liegt in den Thatsachen, welche auch am Menschen in verschiedenen Zuständen ein Hellsehen documentiren; die Heilinstincte der Kinder und Schwangeren sind schon erwähnt. Meistentheils tritt aber hier der höheren Bewusstseinsstufe des Menschen gegenüber eine stärkere Resonanz des Bewusstseins mit dem unbewussten Hellsehen hervor, die sich als mehr oder minder deutliche Ahnung darstellt. Ausserdem entspricht es der grösseren Selbstständigkeit des menschlichen Intellects, dass diese Ahnung nicht ausschliesslich Behufs der unmittelbaren Aus-

führung einer Handlung eintritt, sondern bisweilen auch unabhängig von der Bedingung einer momentan zu leistenden That als blosse Vorstellung ohne bewussten Willen sich zeigt, wenn nur die Bedingung erfüllt ist, dass der Gegenstand dieses Ahnens den Willen des Ahnenden im Allgemeinen in hohem Grade interessirt. Nach Unterdrückung eines Wechselfiebers oder einer anderen Krankheit kommt es nicht selten vor, dass die Kranken genau die Zeit voraussagen, zu welcher ein Anfall von Krämpfen erfolgen und enden wird; dasselbe findet fast regelmässig bei spontanem Somnambulismus statt, und häufig bei künstlich erzeugtem; schon die Pythia bestimmte bekanntlich jedesmal die Zeit ihrer nächsten Ekstase. Ebenso sprechen sich in somnambülen Zuständen die Heilinstincte oft in Ahnungen der geeigneten Medicamente aus, welche ebenso oft zu glänzenden Resultaten geführt haben, als sie dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft zu widersprechen scheinen. Die Bestimmung der Heilmittel ist auch gewiss der einzige Gebrauch, welchen anständige Magnetiseure von dem halbwachen Schlaf ihrer Somnambülen machen. „Es kommt auch bisweilen vor, dass ganz gesunde Personen vor dem Gebären oder im ersten Anfange ihrer Krankheit ein sicheres Vorgefühl ihres nahen Todes haben; die Erfüllung desselben kann man schwerlich für einen blossen Zufall erklären, denn sonst müsste sie ungleich seltener vorkommen als die Nichterfüllung, was doch gerade umgekehrt sich verhält; auch zeigen manche dieser Personen weder Sehnsucht nach dem Tode, noch Furcht vor demselben, und man kann ihn daher nicht für eine Wirkung der Phantasie erklären" (Worte des berühmten Physiologen Burdach, aus dessen Werk: „Blicke in's Leben," Capitel Ahnung, woher ein grosser Theil der einschlagenden Beispiele entlehnt ist). Diese beim Menschen ausnahmsweise eintretende Vorahnung des Todes ist bei Thieren, selbst bei solchen, die den Tod nicht kennen und verstehen, etwas ganz Gewöhnliches; sie verkriechen sich, wenn sie ihr Ende herannahen fühlen, an möglichst entlegene, einsame und versteckte Orte; dies ist z. B. der Grund, warum man selbst in Städten so selten den Leichnam oder das Gerippe einer Katze findet. Nur ist anzunehmen, dass das bei Mensch und Thier wesensgleiche unbewusste Hellsehen Ahnungen von verschiedener Deutlichkeit hervorruft, also z. B. die Katze bloss instinctiv treibt sich zu verkriechen, ohne dass sie weiss weshalb, im Menschen aber das klare Bewusstsein seines nahen Todes erweckt.

Aber nicht bloss vom eigenen Tode giebt es Ahnungen, sondern auch von dem theurer, dem Herzen nahe stehender Personen, wie die vielen Erzählungen beweisen, wo ein Sterbender in der Todesstunde seinem Freunde oder Gatten im Traume oder in einer Vision erschienen ist; Erzählungen, welche sich durch alle Völker und Zeiten hindurchziehen und theilweise unzweifelhaft wahre Facta einschliessen. Hieran schliesst sich die namentlich in Schottland früher und den dänischen Inseln jetzt noch vorkommende Fähigkeit des zweiten Gesichts, wo gewisse Personen ohne Ekstase bei voller Besinnung künftige oder entfernte Begebenheiten vorhersehen, die für sie Interesse haben, wie Todesfälle, Schlachten, grosse Brände (Swedenborg den Brand von Stockholm), Ankunft oder Schicksale ferner Freunde u. s. w. (vgl. Ennemoser: Geschichte der Magie, 2. Aufl. §. 86). Bei manchen Personen beschränkt sich dieses Hellsehen nur auf Todesfälle ihrer Bekannten oder Ortsangehörigen; die Beispiele solcher Leichenseherinnen sind zahlreich und auf's Beste, zum Theil gerichtlich beglaubigt. Vorübergehend findet sich diese Fähigkeit des zweiten Gesichts in ekstatischen Zuständen, spontanem oder künstlich erzeugtem Somnambulismus von höheren Graden des Wachträumens, sowie auch in lichten Momenten vor dem Tode ein. Häufig sind die Ahnungen, in denen das Hellsehen des Unbewussten sich dem Bewusstsein offenbart, dunkel, unverständlich und symbolisch, weil sie im Gehirn sinnliche Form annehmen müssen, während die unbewusste Vorstellung an der Form der Sinnlichkeit keinen Theil haben kann (siehe Cap. C. I.); daher kann man so leicht Zufälliges in Stimmungen, Träumen oder krankhaften Bildern für bedeutungsvoll halten. Die hieraus folgende grosse Wahrscheinlichkeit des Irrthums und der Selbsttäuschung, und die Leichtigkeit der absichtlichen Täuschung Anderer, sowie der überwiegende Nachtheil, welchen im Allgemeinen die Kenntniss der Zukunft dem Menschen bringt, erheben die practische Schädlichkeit aller Bemühungen um die Kenntniss der Zukunft ausser allen Zweifel, dies kann aber der theoretischen Wichtigkeit dieses Gebiets von Erscheinungen keinen Abbruch thun, und darf keinenfalls die Anerkennung der, wenn auch unter einem Wust von Unsinn und Betrug begrabenen wahren Thatsachen des Hellsehens hindern. Freilich findet es die überwiegend rationalistische und materialistische Tendenz unserer Zeit bequem, alle Thatsachen dieses Gebietes zu leugnen oder zu ignoriren, weil sie sich von

materialistischen Gesichtspuncten aus nicht begreifen lassen, und nicht nach der Inductionsmethode der Differenz auf das Experiment ziehen lassen; als ob letzteres bei Moral, Socialwissenschaft und Politik nicht ebenso unmöglich wäre! Ausserdem aber liegt die Möglichkeit des absoluten Leugnens aller solcher Erscheinungen für gewissenhafte Beurtheiler nur in dem Nichtkennen der Berichte, welches wieder aus dem Nichtkennenlernenwollen stammt. Ich bin überzeugt, dass viele Leugner aller menschlichen Divination anders und mindestens vorsichtiger urtheilen würden, wenn sie es der Mühe werth hielten, sich mit den Berichten der einschlagenden Thatsachen bekannt zu machen, und bin ich der Meinung, dass heute noch Niemand sich zu schämen braucht, wenn er einer Ansicht beitritt, der alle grossen Geister des Alterthums (ausser Epikur) gehuldigt haben, deren Möglichkeit kaum einer der grossen neueren Philosophen zu bestreiten gewagt hat, und welche die Vorkämpfer der deutschen Aufklärung so wenig geneigt waren, in das Gebiet der Ammenmährchen zu verweisen, dass vielmehr Göthe aus seinem eigenen Leben ein Beispiel des zweiten Gesichts erzählt, das sich ihm bis in die Details bestätigt hat.

So wenig ich dieses Gebiet von Erscheinungen für geeignet halten würde, um es zur alleinigen Grundlage wissenschaftlicher Beweise zu machen, so sehr finde ich es erwähnenswerth als Vervollständigung und Fortsetzung der Erscheinungsreihe, welche uns in dem Hellsehen der Thier- und Menschen-Instincte gegenübertritt. Eben weil es diese Reihe nur in gesteigerter Bewusstseinsresonanz fortsetzt, stützt es jene Aussagen der Instincthandlungen über ihr eigenes Wesen ebenso sehr, wie seine Wahrscheinlichkeit selbst in jenen Analogien mit dem Hellsehen des Instinctes eine Stütze findet, und dies, sowie der Wunsch, eine Gelegenheit zur Erklärung gegen ein modernes Vorurtheil nicht unbenutzt zu lassen, ist der Grund, warum ich mir erlaubt habe, dies heutzutage so in Misscredit stehende Gebiet in einer wissenschaftlichen Arbeit, wenn auch nur beiläufig, zu erwähnen.

Endlich haben wir noch eine besondere Art von Instinct zu erwähnen, der für das ganze Wesen desselben ebenfalls höchst lehrreich ist, und zugleich wieder zeigt, wie unmöglich es ist, die Annahme des Hellsehens zu umgehen. In den bisherigen Beispielen nämlich handelte jedes Wesen nur für sich, ausser in den Fortpflanzungsinstincten, wo sein Handeln stets einem anderen Individuum

zu Gute kommt, nämlich seinen Kindern; jetzt haben wir noch die Fälle zu betrachten, wo unter mehreren Individuen eine Solidarität der Instincte besteht, so dass einerseits die Leistung jedes Individuums Allen zu Gute kommt, andererseits erst durch das einhellige Zusammenwirken mehrerer eine nützliche Leistung hervorgerufen werden kann. Bei höheren Thieren findet diese Wechselwirkung der Instincte auch statt, doch sind sie hier um so schwerer von der Vereinbarung durch bewussten Willen auszuscheiden, als die Sprache eine vollkommenere Mittheilung der gegenseitigen Pläne und Absichten möglich macht. Wir werden trotzdem diese gemeinsame Wirkung eines Masseninstincts in der Entstehung der Sprache und den grossen politischen und socialen Bewegungen in der Weltgeschichte deutlich wieder erkennen; hier handelt es sich um möglichst einfache und deutliche Beispiele, und darum greifen wir zu niederen Thieren, wo die Mittel der Gedankenmittheilung bei fehlender Stimme, Mimik und Physiognomie so unvollkommen sind, dass die Uebereinstimmung und das Ineinandergreifen der einzelnen Leistungen in den Hauptsachen unmöglich der bewussten Verständigung durch Sprache zugeschrieben werden darf. Nach Huber's Beobachtungen *(Nouvelles observations sur les abeilles)* nahm beim Baue neuer Waben ein Theil der grösseren Arbeitsbienen, welche sich voll Honig gesogen hatten, keinen Antheil an den gewöhnlichen Beschäftigungen der übrigen, sondern verhielt sich völlig ruhig. Nach vierundzwanzig Stunden hatten sich unter ihren Bauchschienen Blättchen von Wachs gebildet. Diese zog die Biene mit ihrem hinteren Fusse hervor, kaute sie und bildete sie in Form eines Bandes. Die so zubereiteten Wachsblättchen wurden dann an die Decke des Korbes aufeinander geklebt. Hatte die eine Biene auf diese Art ihre Wachsblättchen verbraucht, so folgte ihr eine andere nach, welche die nämliche Arbeit ebenso fortsetzte. So wurde eine kleine, an den Bienenkorb befestigte, eine halbe Linie dicke, rauhe Mauer in senkrechter Richtung gebildet. Nun kam eine der kleineren Arbeitsbienen, die einen leeren Unterleib hatte, untersuchte die Mauer, und machte in die Mitte der einen ihrer Seiten eine flache, halbovale Höhlung; das abgebissene Wachs häufte sie am Rande derselben auf. Nach kurzer Zeit wurde sie von einer anderen ähnlichen abgelöst, und so folgten mehr als zwanzig nach einander. In dieser Zeit fing auf der entgegengesetzten Seite der Mauer wieder eine andere Biene an, dort eine ähnliche Aushöhlung,

aber entsprechend nur dem Rande der diesseitigen Aushöhlung, vorzunehmen. Bald arbeitete eine neue Biene an ihrer Seite an einer zweiten solchen Höhlung. Auch diese wurde von immer neuen Arbeitern abgelöst. Inzwischen kamen wieder andere Bienen herbei, zogen unter ihren Bauchringen Wachsschienen hervor, und erhöhten damit den Rand der kleinen Wachsmauer. Immer neue Arbeiter höhlten darin den Grund zu neuen Zellen aus, indess andere fortfuhren, die schon früher angefangenen nach und nach in ganz regelmässige Form zu bringen, und zugleich die prismatischen Wandungen derselben zu verlängern. Dabei arbeiteten die Bienen auf der gegenüberstehenden Seite der Wachsmauer immer nach demselben Plane des Ganzen in der genauesten Uebereinstimmung mit den Arbeitsbienen der anderen Seite, bis endlich die Zellen beider Seiten in ihrer bewunderungswürdigen Regelmässigkeit und ihrem Ineinandergreifen nicht nur der neben einander stehenden, sondern auch der durch ihre Pyramidenböden einander gegenüber befindlichen vollendet waren. Man denke sich nun, wie Wesen, die sich durch sinnliche Mittheilungsmittel über ihre gegenseitigen Absichten und Pläne einigen sollten, in tausendfache Meinungsverschiedenheit, in Zank und Streit gerathen würden, wie oft etwas verkehrt gemacht würde und zerstört und noch einmal gemacht werden müsste, wie sich zu diesem Geschäft zu viele drängen, zu jenem zu wenige finden würden, welch' ein Hin- und Herlaufen es geben würde, ehe jeder seinen rechten Platz gefunden hätte, wie oft sich jetzt mehrere zur Ablösung drängen, jetzt wieder welche fehlen würden, wie wir dies bei gemeinschaftlichen Arbeiten der so viel höher stehenden Menschen finden. Von alle dem sehen wir bei den Bienen nichts; das Ganze macht vielmehr den Eindruck, als ob ein unsichtbarer höchster Baumeister den Plan des Ganzen der Versammlung vorgelegt und jedem Individuum eingeprägt hätte, als wenn jede Art von Arbeitern ihre bestimmte Arbeit, Stelle und Nummer der Ablösung auswendig gelernt hätte, und durch geheime Signale von dem Augenblick benachrichtigt würde, wo sie an die Reihe kommt. Alles dies ist aber eben Leistung des Instincts, und wie durch Instinct der Plan des ganzen Stocks in unbewusstem Hellsehen jeder einzelnen Biene einwohnt, so treibt ein gemeinsamer Instinct jede einzelne zu der Arbeit, zu der sie berufen ist, im rechten Moment; nur dadurch ist die wunderbare Ruhe und Ordnung möglich. Wie dieser gemeinsame Instinct zu denken sei,

kann erst viel später aufgeklärt werden, aber die Möglichkeit desselben ist schon jetzt einleuchtend, indem jedes Individuum den Plan des Ganzen und sämmtliche gegenwärtig zu ergreifende Mittel im unbewussten Hellsehen hat, wovon aber nur das Eine, was ihm zu thun obliegt, in sein Bewusstsein fällt. So z. B. spinnt eine Bienenlarve sich ihr seidenes Puppengehäuse selbst, aber den schliessenden Wachsdeckel müssen andere Bienen daran setzen; der Plan des ganzen Puppengehäuses schwebt also beiden Theilen unbewusst vor, aber jeder leistet durch bewussten Willen nur den ihm zukommenden Theil. Dass die Larve nach der Verwandlung von anderen Bienen aus ihrem Gehäuse befreit werden muss, ist schon früher erwähnt, ebenso dass die Arbeiterinnen die Drohnen im Herbste tödten, um nicht die nutzlosen Mitesser den Winter hindurch zu ernähren, und dass sie sie nur leben lassen, wenn sie eine neu aufzuziehende Königin befruchten sollen. Die Arbeiterinnen bauen ferner die Zellen für die reifenden Eier der Königin, und zwar in der Regel gerade so viel, als die Königin Eier legen wird, und noch dazu in der Folge, wie die Eier gelegt werden, nämlich erst für die Arbeiterinnen, dann für die Drohnen, dann für die Königinnen. Hier sieht man wieder, wie die Instincthandlungen der Arbeiterinnen sich nach versteckten, organischen Vorgängen richten, welche doch offenbar nur durch unbewusstes Hellsehen auf sie einen Einfluss haben können. Im Bienenstaat ist die arbeitende Thätigkeit und die geschlechtliche, die sonst vereinigt sind, in drei Arten von Individuen personificirt, und wie bei Einem Individuum die Organe, so stehen hier die Individuen in innerer, unbewusster, geistig-organischer Einheit.

Wir haben also in diesem Capitel folgende Resultate erhalten: der Instinct ist nicht Resultat bewusster Ueberlegung, nicht blosse Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines in der Organisation des Gehirns gelegenen Mechanismus, nicht Wirkung eines dem Geiste von aussen angeklebten todten, seinem innersten Wesen fremden Mechanismus, sondern selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Character entspringend. Der Zweck, dem eine bestimmte Art von Instincthandlungen dient, ist nicht von einem ausserhalb des Individuums stehenden Geiste, etwa einer Vorsehung, ein für allemal gedacht, und nun dem Individuum die Nothwendigkeit, nach ihm zu handeln, als etwas ihm Fremdes äusserlich aufgepfropft, sondern der Zweck des Instinctes

wird in jedem einzelnen Falle vom Individuum unbewusst gewollt und vorgestellt, und danach unbewusst die für jeden besonderen Fall geeignete Wahl der Mittel getroffen. Häufig ist die Kenntniss des Zwecks der bewussten Erkenntniss durch sinnliche Wahrnehmung gar nicht zugänglich; dann documentirt sich die Eigenthümlichkeit des Unbewussten im Hellsehen, von welchem das Bewusstsein theils nur eine verschwindend dumpfe, theils auch, namentlich beim Menschen, mehr oder minder deutliche Resonanz als Ahnung verspürt, während die Instincthandlung selbst, die Ausführung des Mittels zum unbewussten Zweck stets mit voller Klarheit in's Bewusstsein fällt, weil sonst die richtige Ausführung nicht möglich wäre. Das Hellsehen äussert sich endlich auch in dem Zusammenwirken mehrerer Individuen zu einem gemeinsamen, unbewussten Zweck.

Das Hellsehen steht bis hierher noch als eine unverständliche empirische Thatsache da, und man könnte einwenden: „dann bleibe ich lieber gleich beim Instinct als einer unverständlichen Thatsache stehen." Dem steht aber entgegen, erstens, dass wir das Hellsehen auch ausserhalb des Instincts finden (namentlich beim Menschen), zweitens, dass bei Weitem nicht bei allen Instincten ein Hellsehen vorzukommen braucht, dass also Instinct und Hellsehen schon empirisch als zwei getrennte Thatsachen gegeben sind, von denen wohl das Hellsehen zur Erklärung des Instincts beitragen kann, aber nicht umgekehrt, und drittens endlich, dass das Hellsehen des Individuums nicht als eine so unverständliche Thatsache stehen bleiben wird, sondern im späteren Verlauf der Untersuchung sehr wohl seine Erklärung finden wird, während man auf das Verständniss des Instincts auf jede andere Weise verzichten müsste.

Nur die hier ausgeführte Auffassung macht es möglich, den Instinct als den innersten Kern jedes Wesens zu begreifen; dass er dies in der That ist, zeigt schon der Trieb der Selbsterhaltung und Gattungserhaltung, der durch die ganze Schöpfung durchgeht, zeigt der heroische Opfermuth, mit welchem das individuelle Wohl, ja selbst das Leben, dem Instinct zum Opfer gebracht wird. Man denke an die Raupe, die immer wieder ihr Gespinnst ausbessert, bis sie der Entkräftung erliegt, an den Vogel, der vor Erschöpfung durch Eierlegen stirbt, an die Unruhe und Trauer aller Wanderthiere, die man am Wandern verhindert. Ein gefangener Kukuk stirbt jedesmal im Winter an der Verzweiflung, nicht fortziehen zu können; die Weinbergsschnecke, der man den Winterschlaf

versagt, ebenso; das schwächste Mutter-Thier nimmt den Kampf mit dem überlegensten Gegner auf und erleidet freudig für seine Jungen den Tod; ein unglücklich liebender Mensch wird wahnsinnig oder greift zum Selbstmord, wie jedes Jahr mit einigen Fällen von Neuem bestätigt; eine Frau, die den Kaiserschnitt einmal glücklich überstanden hatte, liess sich durch die sichere Aussicht auf Wiederholung dieser furchtbaren, meist tödtlichen Operation so wenig von der ferneren Begattung abhalten, dass sie dieselbe Operation noch dreimal durchmachte. Und eine so dämonische Gewalt sollte durch etwas ausgeübt werden können, was als ein dem inneren Wesen fremder Mechanismus dem Geiste aufgepfropft ist, oder gar durch eine bewusste Ueberlegung, welche doch stets nur im kahlen Egoismus stecken bleibt, und solcher Opfer für die Gattung gar nicht fähig ist, wie sie der Fortpflanzungs- und Mutterinstinct darbietet!

Der Instinct ist der Mittelpunct der geistigen Eigenthümlichkeit jedes Thieres, er ist es, der den Thiercharacter ausmacht, denn alle Züge, die man zusammenstellt, um den Character einer Thierspecies zu zeichnen, beziehen sich auf die eigenthümlichen Instincte, welche das Leben derselben auszeichnen. Dass dasselbe in gewissem Sinne auch für Menschen gilt, werden wir im Abschnitt B. sehen. Hier haben wir nur noch die Frage zu berücksichtigen, wie es kommt, dass innerhalb einer Thierspecies die Instincte so gleichmässig sind, ein Umstand, der nicht wenig dazu beigetragen hat, die Ansicht von dem aufgepfropften Geistesmechanismus zu bestärken.

Nun ist aber klar, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, und hieraus erklärt sich jene Erscheinung ganz von selbst. Nämlich die körperlichen Anlagen innerhalb einer Thierspecies sind dieselben, die Fähigkeiten und Ausbildung des bewussten Geistes ebenfalls (was bei den Menschen und zum Theil den höchsten Thieren nicht der Fall ist, und woher bei diesen die Verschiedenheit der Individuen kommt); die äusseren Lebensbedingungen sind gleichfalls ziemlich dieselben, und insofern sie wesentlich verschieden sind, sind auch die Instincte verschieden; wofür es wohl keiner Beispiele bedarf. Aus gleicher Geistes- und Körperbeschaffenheit und gleichen äusseren Umständen folgen aber nothwendig gleiche Lebenszwecke als logische Consequenz, aus gleichen Zwecken und gleichen inneren und äusseren Umständen

folgt aber gleiche Wahl der Mittel, d. h. gleiche Instincte. Die letzten beiden Schritte würden nicht ohne Einschränkung zuzugeben sein, wenn es sich um bewusste Ueberlegung handelte, da aber diese logischen Consequenzen vom Unbewussten gezogen werden, welches ohne Schwanken und Zaudern unfehlbar das Richtige ergreift, so fallen sie auch aus gleichen Prämissen immer gleich aus.

So erklärt sich aus unserer Auffassung des Instinctes auch das letzte, was als Stütze entgegengesetzter Ansichten geltend gemacht werden könnte.

Ich schliesse dieses Capitel mit den Worten Schellings (I. Bd. 7. S. 455): „Es sind keine anderen als die Erscheinungen des thierischen Instinctes, die für jeden nachdenkenden Menschen zu den allergrössten gehören — wahrer Probirstein ächter Philosophie."

IV.

Die Verbindung von Wille und Vorstellung.

Jedes Wollen will den Uebergang eines gegenwärtigen Zustandes in einen andern. — Ein gegenwärtiger Zustand ist allemal gegeben, und wäre er selbst die blosse Ruhe; aus diesem gegenwärtigen Zustand allein könnte aber nun und nimmermehr der Wille bestehen, wenn nicht die Möglichkeit, wenigstens die ideale Möglichkeit, von etwas anderem vorhanden wäre. Der Eine Zustand, der real und ideal nichts anderes zuliesse, wäre in sich selbst beschlossen, ohne je auch nur idealiter über sich hinauszugehen, denn dieses aus sich Herausgehen wäre dann ja eben schon sein Anderes. Auch derjenige Wille, welcher das Beharren des gegenwärtigen Zustandes will, ist nur möglich durch die Vorstellung des Aufhörens dieses Zustandes, welches verabscheut wird, also durch eine doppelte Negation; ohne die Vorstellung des Aufhörens würde ein Wollen des Beharrens unmöglich sein. Es steht also fest, dass zum Wollen zunächst zweierlei nöthig ist, von denen eines der gegenwärtige Zustand ist, und zwar als Ausgangspunct. Das Andere, der Endpunct oder das Ziel des Wollens, kann nicht der jetzt gegenwärtige Zustand sein, denn die Gegenwart hat man ja ganz und gar inne, also wäre es widersinnig, sie noch zu wollen, sie kann höchstens Befriedigung oder Unbefriedigung erzeugen, aber nicht Willen. Es kann also nicht ein seiender, sondern bloss ein nicht seiender Zustand sein, welcher gewollt wird, und zwar als seiend gewollt wird. Aus dem Nichtsein in's Sein kann der Zustand nur durch das Werden gelangen, und wenn er durch das Werden zum Sein gekommen ist, so ist der bisher Gegenwart genannte Moment vorüber und eine neue Gegenwart eingetreten, welche von dem vorigen Moment

aus betrachtet, noch *Zukunft* ist. Dieser vorige Moment ist aber der des Wollens, mithin ist es ein *zukünftiger* Zustand, dessen Gegenwärtigwerden gewollt wird. Dieser zukünftige Zustand muss also im Wollen als das Andere des jetzt gegenwärtigen Zustandes enthalten sein, und giebt dem Willen seinen Endpunct oder sein Ziel, ohne das er nicht denkbar ist. Da nun aber dieser zukünftige Zustand als ein gegenwärtig noch *nicht seiender* in dem gegenwärtigen Actus des Wollens *realiter nicht sein* kann, aber doch darin sein *muss*, damit derselbe erst *möglich* wird, so muss er nothwendiger Weise *idealiter*, d. h. als *Vorstellung* in demselben enthalten sein. Ebenso kann aber auch der gegenwärtige Zustand nur insofern Ausgangspunct des Willens werden, als er *empfunden* wird, d. h. als er in die Vorstellung (im weitesten Sinne des Worts) eingeht. Wir haben also im Willen zwei Vorstellungen, die eines gegenwärtigen Zustandes als Ausgangspunct, die eines zukünftigen als Endpunct oder Ziel; erstere wird als Vorstellung einer *vorhandenen* Realität aufgefasst, letztere als Vorstellung einer erst zu *schaffenden* Realität. Der Wille ist nun das Streben nach dem Schaffen dieser Realität, oder das Streben nach dem Uebergang aus dem durch erstere in den durch letztere Vorstellung repräsentirten Zustand. Dieses Streben selbst entzieht sich jeder Besprechung und Definition, weil wir uns doch bloss in *Vorstellungen* bewegen und das Streben an sich etwas der Vorstellung heterogenes ist; es kann von ihm nur gesagt werden, dass es die *unmittelbare Ursache der Veränderung* ist. Dies Streben ist die sich überall gleichbleibende *leere Form des Willens*, welche der Erfüllung mit dem verschiedenartigsten Vorstellungsinhalt offen steht, und wie jede *leere* Form Abstraction *ohne andere Realität* ist, als die, welche sie an ihrem Inhalt hat, so auch diese. Das Wollen ist existenziell oder actuell nur *an* der Beziehung zwischen der Vorstellung des gegenwärtigen und zukünftigen Zustandes; nimmt man dem Begriff diese Relation, ohne welche er nicht bestehen kann, so raubt man ihm die Realität, das Dasein. Niemand kann in Wirklichkeit *bloss* wollen, ohne *dies* oder *jenes* zu wollen; ein Wille, der nicht *Etwas* will, *ist* nicht; nur durch den *bestimmten Inhalt* erhält der Wille die Möglichkeit der Existenz, und dieser Inhalt ist *Vorstellung*, wie wir gesehen haben. Daher: **kein Wollen ohne Vor-**

stellung, wie schon Aristoteles sagt (de an. III. 10, 433. b, 27): ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας.

Ich bin deshalb so lange bei dieser selbstverständlichen Betrachtung verweilt, weil aus Vernachlässigung derselben die ganze Eigenthümlichkeit und Halbheit der Schopenhauer'schen Philosophie entspringt, welche nur den Willen als metaphysisches Princip gelten lässt, und die Vorstellung oder den Intellect materialistisch entstehen lässt. Es wäre leicht, die obige Behauptung auch in Beispielen durchzugehen, ich halte sie aber für so selbstevident, dass ich den Leser damit lieber verschonen will; zumal da das ganze zweite Capitel gewissermaassen als Beispiel zu diesem allgemeinen Satz angesehen werden kann, nur dass dort auf den unbewussten Willen weniger Nachdruck gelegt ist.

Wir wissen also nunmehr, dass, wo immer wir einem Willen begegnen, Vorstellung damit verbunden sein muss, allermindestens diejenige, welche das Ziel, Object oder Inhalt des Willens ideell vergegenwärtigt; die andere Vorstellung, der Ausgangspunct, könnte möglicherweise eher einmal $= 0$ werden, wenn der Wille sich aus dem Nichts erhebt; indess haben wir bei empirischen Erscheinungen mit diesem Fall nichts zu thun, vielmehr ist hier der Ausgangspunct allemal als positive Empfindung eines gegenwärtigen Zustandes gegeben. Demnach muss auch jeder unbewusste Wille, der wirklich existirt, mit Vorstellungen verbunden sein, denn in unserer Betrachtung kam nichts vor, was auf den Unterschied von bewusstem oder unbewusstem Willen Bezug gehabt hätte. Die positive Empfindung des gegenwärtigen Zustandes wird auch beim unbewussten Willen immer für das Nervencentrum bewusst sein müssen, auf welches der Wille sich bezieht, da eine materiell erregte Empfindung, wenn sie vorhanden ist, stets bewusst sein muss; dagegen wird beim unbewussten Willen die Vorstellung des Zieles oder Objectes des Wollens natürlich auch unbewusst sein. Also auch mit jedem wirklich vorhandenen Willen in untergeordneten Nervencentris muss eine Vorstellung verbunden sein, und zwar je nach der Beschaffenheit des Willens eine relativ auf das Gehirn, oder absolut unbewusste. Denn wenn der Ganglienwille den Herzmuskel in bestimmter Weise contrahiren will, so muss er zunächst die Vorstellung dieser Contraction als Inhalt besitzen; denn sonst könnte weiss Gott was contrahirt werden, nur nicht der Herzmuskel;

diese Vorstellung ist jedenfalls für das Hirn unbewusst, für das Ganglion aber bewusst. Nun muss aber die Contraction dadurch bewirkt werden, dass, analog wie wir es im zweiten Capitel bei den willkürlichen Bewegungen des Hirnwillens gesehen haben, ein Wille zur Erregung der betreffenden centralen Endigungen der bewegenden Nervenfasern im Ganglion entsteht; dazu gehört aber wiederum eine Vorstellung der Lage dieser centralen Nervenenden, und diese Vorstellung muss, analog mit dem Hirnwillen, absolut unbewusst gedacht werden, ebenso wie der erstere Wille relativ, der letztere absolut unbewusst zu denken ist.

Wir haben gesehen, dass der Wille eine leere Form ist, die erst an der Vorstellung den Inhalt findet, an welchem sie sich verwirklicht, dass diese Form aber selbst etwas der Vorstellung Heterogenes, und darum nicht durch Begriffe zu Bestimmendes, in seiner Art Einziges ist, nämlich das, was zwar selbst noch ideal seiend, in seinem *Wirken* den Uebergang vom Idealen zum *Wirklichen* oder Realen macht. Der Wille ist also die *Form der Causalität von Idealem auf Reales*, er ist nichts als Wirken oder Thätigsein, reines aus sich Herausgehen, während die Vorstellung reines Beisichsein und Insichbleiben ist. Wenn aber in der nach aussen wirkenden Causalität und dem aus sich Herausgehen der Grundunterschied der Form des Willens von der Vorstellung liegt, so muss diese als in sich Beschlossenes einer nach Aussen wirkenden Causalität *entbehren*, wenn nicht der eben gesetzte Unterschied wieder aufgehoben werden soll. Denn beim Willen ist immer Vorstellung, und wenn nun die Vorstellung auch die Causalität nach Aussen besässe, so wäre der Unterschied zwischen Wille und Vorstellung in der That aufgehoben, während wir *innerhalb eines jeden von ihnen* die beiden verschiedenen Momente wieder finden würden und von Neuem zu bezeichnen hätten. Darum behalten wir lieber gleich für diese polarischen Momente die Worte Wille und Vorstellung bei, und nehmen eine *Verknüpfung* beider an, wo wir die Momente vereint finden. So haben wir es beim Willen bereits gemacht; es bleibt noch übrig, in Zukunft in der Vorstellung überall da einen Willen anzuerkennen, wo dieselbe eine Causalität nach Aussen zeigt. Auch dies hat schon Aristoteles ausgesprochen (de an. III. 10. 433. a. 9): καὶ ἡ φαντασία δέ, ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως, d. h.:

„aber auch die Vorstellung, wenn sie nach Aussen wirkt, wirkt nicht ohne einen Willen."

Auch dies habe ich nur deshalb so lang besprochen, weil unseren heutigen Physiologen diese einfache Wahrheit nicht gegenwärtig ist, indem sie die Vorstellung als solche ohne Weiteres physiologische Wirkungen auf den Körper hervorbringen lassen.

Die Anwendung, die wir hier zunächst von diesem Satze zu machen hätten, wäre die Rückwärtsbestätigung, dass die unbewusste Vorstellung von der Lage der centralen Endigungen motorischer Nervenfasern nicht wirken kann ohne den Willen, diese Stellen zu erregen, und dass die blosse unbewusste Vorstellung eines Instinctzweckes nichts nutzen kann, wenn der Zweck nicht auch gewollt wird; denn nur durch das Wollen des Zweckes kann das Wollen des Mittels hervorgerufen werden, und nur durch das Wollen des Mittels dieses selbst. Was hier für den Instinctzweck gesagt ist, gilt natürlich ganz ebenso für jede andere, in den folgenden Capiteln sich ergebende unbewusste Zweckvorstellung.

Wir können endlich nunmehr auch der Frage nach dem Unterschiede des bewussten und unbewussten Willens näher treten. Ein Wille, dessen Inhalt durch eine unbewusste Vorstellung gebildet wird, könnte höchstens noch seiner leeren Form des Wollens nach vom Bewusstsein percipirt werden, und verschiedene solche Willensacte könnten sich dann für das Bewusstsein höchstens dem Grade nach unterscheiden; dagegen kann er nicht mehr als dieser bestimmte Wille vom Bewusstsein percipirt werden, da seine Besonderheit erst durch den Inhalt bestimmt wird. Demnach ist für einen solchen Willen die Anwendung des Wortes bewusst unbedingt ausgeschlossen, da man keinenfalls mehr sagen kann, dass dieser bestimmte Wille bewusst werde. Ausserdem lehrt uns auch die Erfahrung, dass wir von einem Willen um so weniger wissen, je weniger von den ihn begleitenden Vorstellungen oder Empfindungen zum Hirnbewusstsein gelangt. Hiernach scheint es fast, als ob der Wille als solcher überhaupt dem Bewusstsein nicht zugänglich wäre, sondern dies erst durch seine Vermählung mit der Vorstellung würde. (Dies wird Cap. C. III. in der That nachgewiesen). Wie dem auch sei, so können wir schon jetzt

behaupten, dass ein unbewusster Wille ein Wille mit unbewusster Vorstellung als Inhalt sei; denn ein Wille mit bewusster Vorstellung als Inhalt wird uns immer bewusst werden. Wenn hiermit der Unterschied von bewusstem und unbewusstem Willen auch nur auf den ebenso schwierigen Unterschied von bewusster und unbewusster Vorstellung zurückgeführt ist, so ist damit doch schon eine wesentliche Vereinfachung des Problems erreicht.

V.

Das Unbewusste in den Reflexwirkungen.

„Reflectorische Bewegungen nennt man gegenwärtig solche, bei welchen der excitirende Reiz weder ein contractiles Gebilde, noch einen motorischen Nerven unmittelbar trifft, sondern einen Nerven, welcher seinen Erregungszustand einem Centralorgane mittheilt, worauf durch Vermittelung des letzteren der Reiz auf motorische Nerven überspringt, und nun erst durch Muskelbewegungen sich geltend macht.“ (Wagner's Handwörterbuch der Physiologie Bd. II. S. 542. Artikel Nervenphysiologie von Volkmann. Vgl. auch über die historische Entwickelung des Begriffes Reflexbewegung und zur Würdigung der Auffassungen der öfters die Wahrheit dicht berührenden früheren Forscher die empfehlenswerthe Schrift J. W. Arnold's: „Die Lehre von der Reflexfunction.“) — Diese Erklärung scheint mir so gut, als die Physiologie sie zu geben im Stande ist, und es lässt sich keine Einschränkung derselben finden, die nicht gewisse Classen allgemein als solcher anerkannter Reflexbewegungen von diesem Namen ausschlösse, und dennoch ist leicht zu sehen, dass sie viel weiter ist, als die Physiologie beabsichtigt, da alle Bewegungen und Handlungen in derselben Platz finden, deren Motiv nicht ein im Hirne von selbst entsprungener Gedanke, sondern unmittelbar oder mittelbar ein Sinneseindruck ist. Um diesen stetigen Uebergang der niedrigsten Reflexbewegungen in die bewussten Willensthätigkeiten näher zu verfolgen, müssen wir in die Betrachtung der Beispiele eingehen.

Wenn man ein frisch ausgeschnittenes Froschherz, welches langsam pulsirt, durch einen Nadelstich reizt, so entsteht unabhängig vom Rhythmus des Schlages eine Systole (Zusammenziehung) in der normalen Reihenfolge der Theile. Vor dem völligen Erlöschen

der Reizbarkeit tritt eine Zeit ein, wo die Reizung nur eine örtliche Contraction von abnehmender Raumgrösse zur Folge hat. Zerschneidet man das Herz im noch kräftigen Zustande, aber so, dass Verbindungsbrücken zwischen den Theilen bleiben, so bewirkt Reizung des einen Theils, in welchem ein Ganglienknoten in der Muskelsubstanz enthalten ist, Contraction beider Theile, dagegen hat Reizung des anderen Theiles, welcher keinen Knoten enthält, nur örtliche Contraction zur Folge. Hieraus geht hervor, dass die auf Reizung erfolgende normale Systole keine einfache Reizerscheinung contractilen Gewebes ist, sondern eine durch die eingelagerten Ganglienknoten vermittelte Reflexbewegung. Andere Versuche, z. B. die Theilung des Rückenmarkes in kleine Querschnitte u. s. w. machen es wahrscheinlich, dass jedes Nervencentrum der Vermittler von Reflexbewegungen sein kann. Je höher das Nervencentrum entwickelt ist, einen desto höheren Grad von Zweckmässigkeit und Geschicklichkeit in der Complication der Bewegungen zeigen seine Reflexwirkungen. Volkmann sagt (Hwb. II. 545): „Combiniren sich verschiedene Muskeln zu einer Reflexbewegung, gleichviel ob synchronisch oder in der Zeitfolge, so ist die Combination stets eine mechanisch zweckmässige. Ich meine, die gleichzeitig wirkenden Muskeln unterstützen sich, z. B. in Hervorbringung einer Flexion, und die in der Zeitfolge nach einander thätigen vereinigen sich in zweckmässiger Fortführung und Vollendung der schon begonnenen Bewegung. Reizt man einen enthaupteten und in gestreckter Lage befindlichen Frosch am Hinterschenkel hinreichend kräftig, so combiniren sich zunächst die Flexoren und Adductoren beider Schenkel, erst nachdem die Schenkel an den Leib gezogen sind, combiniren sich die Extensoren zu einer gemeinsamen Streckung, und das Gesammtresultat ist eine mehr oder weniger regelmässige Ortsbewegung zum Schwimmen oder zum Sprunge. — In vielen Fällen haben die reflectorischen Bewegungen nicht nur den Character der Zweckmässigkeit, sondern sogar einen gewissen Anstrich der Absicht. Junge Hunde, bei welchen ich das grosse und kleine Gehirn mit Ausnahme des verlängerten Marks zerstört hatte, suchten mit der Vorderpfote meine Hand zu entfernen, wenn ich sie unsanft bei den Ohren fasste. Bei enthaupteten Fröschen sieht man oft, dass sie eine heftig geknippene Hautstelle frottiren (was nur durch ein abwechselndes Spiel der Antagonisten möglich ist), und Schildkröten, welche man nach der Enthauptung verletzt, verstecken sich

in ihrem Gehäuse." — Das verlängerte Mark, als das nächst dem Gehirn am höchsten entwickelte Nervencentrum, ist es auch, welches die complicirtesten Reflexbewegungen vermittelt, wie z. B. das Athmen mit seinen Modificationen: Schluchzen, Seufzen, Lachen, Weinen, Husten; ferner das Niesen bei Reizung der Nasenschleimhaut, das Schlucken und Erbrechen bei leichtem Druck (durch einen Bissen) oder Kitzel des Schlundes und Gaumens; das Lachen erfolgt auf Kitzel der äusseren Haut, das Husten auf Reizung des Kehlkopfes.

Sehr wichtig für das ganze Leben des Menschen und auf schon viel complicirtere Vorgänge in den Centralorganen hinweisend sind die durch die Sinneswahrnehmungen hervorgerufenen Reflexbewegungen; allerdings eine Classe von Erscheinungen, denen die Physiologie noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hat, weil sie sich nur am ganzen lebenden Körper und zum Theil nur psychologisch an sich selber studiren lassen. Es ist aber offenbar, dass diese Betrachtungsweise vor der an verstümmelten Leichen oder enthirnten Thieren ihre grossen Vorzüge hat, da man doch keineswegs bei Organismen, die soeben den Tod erlitten oder die schwersten Operationen ausgehalten haben, oder gar noch mit Strychnin behandelt sind, einen normalen Zustand der Reactionsfähigkeit für die mit den zerstörten Theilen in so directer Correspondenz stehenden niederen Centralorgane voraussetzen darf. Dazu kommt noch, dass bei den geköpften Thieren auch das verlängerte Mark und die grossen Hirnganglien entfernt sind, welche letztere wahrscheinlich auch noch zum Rückenmark oder wenigstens nicht zum Gehirn gerechnet werden müssen. Aus alledem erklärt sich sehr wohl die bei solchen Experimenten bisweilen hervortretende Unvollkommenheit der Zweckmässigkeit in den Reflexbewegungen, weil man die pathologischen Elemente nicht auszusondern vermag.

Die nächsten durch einen Sinneseindruck hervorgerufenen Reflexbewegungen bestehen darin, dass das betreffende Sinnesorgan in eine solche Stellung, Spannung u. s. w. gebracht wird, wie zum deutlichen Wahrnehmen erforderlich ist. Beim Tasten entsteht ein Hin- und Herbewegen der Finger, beim Schmecken Absonderung von Speichel und Hin- und Herbewegen des schmeckenden Stoffes im Munde, beim Riechen Erweiterung der Nasenlöcher und kurze, rasche Inspirationen, beim Hören Spannung des Trommelfelles und Bewegungen der Ohren und des Kopfes, beim Sehen Stellung beider

Augencentra nach der Stelle des grössten Reizes, Accommodation der Linse zur Entfernung und der Iris zur Lichtstärke. Alle diese Bewegungen können auch willkürlich ausgeführt werden, aber nur durch die Vorstellung des veränderten Sinneseindruckes; nur schwer oder gar nicht durch directe Vorstellung der Bewegungen. Z. B. hält der untersuchende Augenarzt dem Patienten den Finger dahin, wohin er sehen soll, denn wenn er ihn das Auge nach rechts oben wenden heisst, so entstehen häufig die verschrobensten Bewegungen in den Augen und Lidern, nur die verlangte nicht. An diesen Reflexbewegungen nimmt bei gesteigerter Lebhaftigkeit nicht selten der Kopf, die Arme und der ganze Körper unwillkürlich Antheil. Ferner werden durch das Ohr Bewegungen in den Sprachwerkzeugen reflectirt, denn bekanntlich beruht alles Sprechenlernen der Kinder und Thiere darauf, dass ein unwillkürlicher Trieb sie nöthigt, das Gehörte zu reproduciren; dasselbe findet statt bei Melodien, wo es sich leichter auch bei Erwachsenen beachtet; ohne diesen Reflex wäre es unmöglich, Vögel zum Pfeifen von Melodien abzurichten. Die reflectorische Nöthigung zum Aussprechen der gehörten Worte kann man aber auch an sich selbst beim Denken beobachten. Hier ruft nämlich, ähnlich wie in erhöhtem Grade bei Entstehung der Traumbilder und Hallucinationen, zunächst der noch nicht sinnliche Gedanke des Worts einen centrifugalen Innervationsstrom nach dem Hörnerven hervor, als dessen reflectorische Folge ein centripetaler Strom die Gehörsempfindung des Wortes zurückbringt, und diese ruft in den Sprachwerkzeugen die Reflexbewegungen des lauten oder leisen Aussprechens hervor. Der natürliche Mensch, z. B. der ungebildete oder leidenschaftlich erregte, denkt laut, es gehört schon der Zwang der Bildung dazu, leise zu denken, und selbst hier wird man sich fast immer, wenn man darauf achtet, über einem Muskelgefühl in den Sprachwerkzeugen ertappen, welches in schwächerem Grade dasselbe ist, welches durch das Aussprechen der Worte entstehen würde, das also offenbar den Ansatz zu jener Thätigkeit enthält. Beim Lesen ist es ganz ähnlich.

Eine der wichtigsten Reflexwirkungen des grossen Gehirns, namentlich auf Sinneswahrnehmungen, ist derjenige centrifugale Innervationsstrom, welchen wir Aufmerksamkeit nennen, und welcher alle einigermaassen deutliche Wahrnehmungen erst ermöglicht. Derselbe entsteht als Reflexwirkung auf einen Reiz, welcher die sensiblen Nerven oder die Nerven der Sinnesorgane trifft. Wenn

das Gehirn anderweitig zu sehr in Anspruch genommen ist, um auf solche Reize zu reagiren, so bleibt diese Wirkung aus, und alsdann ist uns der Sinneseindruck entgangen, ohne zur Wahrnehmung zu werden. Dieser Innervationsstrom kann auch auf einzelne Theile einer Sinneswahrnehmung (z. B. einen beliebigen Theil des Gesichtsfeldes oder ein Instrument im Orchester) gerichtet werden, wodurch sich erklärt, dass man oft gerade nur das sieht und hört, was ein besonderes Interesse für den gegenwärtigen Zustand des Gehirns hat, womit auch manche Erscheinungen des Nachtwandelns zusammenhängen. Das partielle Fehlen dieses Innervationsstromes ist es auch, was den sonst unerklärlichen Unterschied zwischen f e h l e n d e n und s c h w a r z e n Stellen des Sehfeldes begreiflich macht. Auch willkürlich kann man diesen Innervationsstrom auf gewisse Körpertheile richten und dadurch die für gewöhnlich nicht bemerkten Empfindungen, welche alle Körpertheile fortwährend erzeugen, als Wahrnehmungen zum Bewusstsein bringen; z. B. ich kann meine Fingerspitzen fühlen, wenn ich auf sie lebhaft achte; (man denke ferner an Hypochondrische). Eine Grenze zwischen solchen Innervationsströmen, die durch bewusste Willkür erzeugt sind, und solchen, die als Reflexwirkung auf Sinneseindrücke mit einseitig vorwiegendem Interesse der Gehirnstimmung erfolgen, lässt sich hier so wenig wie in irgend einem anderen Gebiete dieser Erscheinungen auffinden und fixiren. Sehr merkwürdig sind manche durch das Auge und den Tastsinn vermittelte Reflexbewegungen. Das Auge schützt nicht nur sich selbst reflectiv vor Verletzungen, welche es herannahen sieht, durch Schliessen, Ausbiegen des Kopfes und des Körpers, oder Vorhalten des Armes, sondern es schützt auch andere bedrohte Körpertheile auf dieselbe Weise, ja sogar andere Dinge, z. B. wenn ein Glas von dem Tisch herunterfällt, vor dem man sitzt, so ist das plötzliche Zugreifen gerade so gut Reflexbewegung, wie das Ausbiegen des Kopfes vor einem heranfliegenden Stein, oder das Pariren der Hiebe beim Fechten; denn im einen wie im anderen Falle würde der Entschluss nach bewusster Ueberlegung viel zu spät kommen. Sollte es wirklich ein verschiedenes Princip sein, welches den enthirnten jungen Hund die ihn in's Ohr kneifende Hand mit der Pfote fortstossen lässt, und welches den Menschen einen durch das Auge gewahrten drohenden Schlag durch plötzlich erhobenen Arm abwehren lässt? Die wunderbarsten reflectorischen Leistungen des Gesichts- und

Tastsinnes bestehen aber in den complicirten Bewegungen im Wahren der Balance, wie sie beim Ausgleiten, Gehen, Reiten, Tanzen, Springen, Turnen, Schlittschuhlaufen u. s. w. theils von selbst stattfinden (namentlich bei Thieren), theils durch Uebung erworben werden, wobei immer die ursprüngliche Fähigkeit dazu vorausgesetzt werden muss. Wenn man über einen Graben springt, ist es nicht leicht, über den jenseitigen Rand hinauszuspringen, auch wenn man auf ebener Erde viel weiter springen kann; aber das Auge bewirkt durch eine unbewusste Reflexion, dass gerade die zum Erreichen des jenseitigen Randes nöthige Muskelkraft angewendet werde, und dieser unbewusste Wille ist oft stärker, als der bewusste, weiter zu springen. Alle die genannten Functionen gehen merkwürdigerweise viel leichter, sicherer und sogar graziöser von Statten, wenn sie ohne bewussten Willen als einfache Reflexbewegungen der Gesichts- und Tast-Empfindungen vollzogen werden; jede Einmischung des Hirnbewusstseins wirkt nur hemmend und störend, daher Maulthiere sicherer als Menschen auf gefährlichen Wegen gehen, weil sie sich nicht durch bewusste Ueberlegung stören lassen, und Nachtwandler im unbewussten Zustande auf Wegen gehen und klettern, wo sie mit Bewusstsein unfehlbar verunglücken. Denn die bewusste Ueberlegung führt allemal den Zweifel, der Zweifel das Zaudern, dieses aber häufig das Zuspätkommen mit sich; die unbewusste Intelligenz dagegen ist allemal zweifellos sicher, das Rechte zu ergreifen, oder vielmehr der Zweifel kommt ihr niemals an, und darum ergreift sie fast immer das Rechte im rechten Moment. — Sogar Vorlesen und Clavierspielen nach Noten können, wenn das Bewusstsein anderweitig beschäftigt ist oder schläft, als blosse Reflexbewegungen der Gefühlseindrücke vorgenommen werden, wie denn Fälle beobachtet sind, dass das laute Lesen nach dem Einschlafen noch eine Weile fortgesetzt wird, oder Musikstücke in traumähnlichen, bewusstlosen Zuständen besser vorgetragen wurden, als im Wachen. Dass man das Lesen oder vom Blattspielen oft völlig bewusstlos und ohne die geringste nachherige Erinnerung des Inhalts fortsetzt, wenn das Bewusstsein in anderweitige fesselnde Gedanken ausschweift, kann jeder an sich selbst beobachten. Ja sogar plötzliche kurze Antworten auf schnelle Fragen haben oft etwas reflectorisch Unbewusstes an sich, wenn sie bewusstlos wie aus der Pistole geschossen werden, und man sich hernach gelegentlich selbst

darüber wundert oder schämt, wenn sie den Umständen und Anwesenden nicht angemessen waren.

Wichtiger aber als alles bisher Betrachtete ist die Ueberlegung, dass es keine, oder fast keine willkürliche Bewegung giebt, die nicht zugleich als eine Combination von Reflexwirkungen aufgefasst werden müsste. Ich meine dies so. Anatomische Untersuchungen ergeben, dass im oberen Theile des Rückenmarkes die Anzahl sämmtlicher Primitivfasern nur einen sehr kleinen Bruchtheil der Primitivfasern aller der Nerven beträgt, welche durch den bewussten Willen, also vom Gehirn aus, Bewegungen hervorzurufen bestimmt sind. Da nun aber die Leitung vom Gehirn zu den Muskelnerven mit geringen Ausnahmen doch nur durch das obere Rückenmark geschehen kann, so geht daraus hervor, dass eine Faser im oberen Rückenmark eine grosse Menge zusammengehöriger Muskelnervenfasern zu innerviren bestimmt sein muss. Es liesse sich eine directe Anastomose (Ineinandergreifen, Verknüpfung) dieser Fasern denken, doch erscheint diese Annahme sowohl nach den anatomischen Beobachtungen höchst unwahrscheinlich, als auch zwingt der Umstand, sie fallen zu lassen, dass ein und dieselben Bewegungen bald vom Hirn aus angeregt, bald in Folge irgend einer anderen Anregung von den Rückenmarkscentralorganen selbstständig vollzogen werden, und in der Art ihrer Complication eine Unzahl der feinsten Modificationen zulassen, während eine directe Anastomose immer unverändert dieselben Bewegungen zur Folge haben müsste. Hierzu kommt noch, dass das Gehirn, welches den Befehl zur Execution einer complicirten Folge von Bewegungen ertheilt, von dieser Complication selbst gar keine Vorstellung hat, sondern nur eine Gesammtvorstellung des Resultats, (wie beim Sprechen, Singen, Gehen, Tanzen, Laufen, Springen, Turnen, Fechten, Reiten, Schlittschuhlaufen) dass also alles Detail der Ausführung, wie es zu dem beabsichtigten Gesammtresultat erforderlich ist, dem Rückenmark überlassen bleibt. (Man frage sich nur, ob man etwas von den Muskelcombinationen weiss, die man zum Aussprechen eines Wortes, oder zum Singen einer Coloratur braucht.) Demnach scheint mir die allein übrig bleibende Auffassungsweise die, dass der Innervationsstrom, welcher den bewussten Willen des Gesammtresultates der Bewegung vom Gehirn zum Centralorgan dieser Bewegung im Rückenmark leitet, und welcher zwar für das Gehirn ein centrifugaler, für das Nervencentrum der Bewegung aber ein centripetaler

Bayerische Staatsbibliothek München

ist, dass dieser Strom als Sensation von dem Bewegungscentrum empfunden werde, gerade so gut wie eine von peripherischen Körpertheilen kommende Empfindung, und dass die Folge dieser Sensation das Eintreten der intendirten Bewegung sei. Es ist aber klar, dass wir hiermit wiederum den Begriff der Reflexbewegung erfüllt sehen, sobald man sich nur entschliesst, die relativen Begriffe centrifugaler und centripetaler Ströme in ihren richtigen Relationen zu brauchen. Man wird leicht einsehen, dass es kaum eine Bewegung giebt, welche, wenn sie vom Hirnbewusstsein intendirt ist, nicht erst ein oder mehrere Male zu einem anderen Bewegungscentrum geleitet und dort erst in Scene gesetzt wird. Das Bewusstsein kann freilich die Bewegungen bis auf einen gewissen Grad zerlegen, und zu jeder Theilbewegung den bewussten Impuls geben (dies ist ja auch die Art, die Bewegung zu lernen), aber erstens wird auch jede solche Theilvorstellung wahrscheinlich keine andere Leitung nach den Muskeln finden, als durch die graue Masse der Bewegungscentra hindurch, also immer den Character des Reflectirten behalten, zweitens erfordern auch die einfachsten dem Hirnbewusstsein zugänglichen Bewegungselemente noch höchst verwickelte Bewegungscombinationen zu ihrer Ausführung, in welche das Bewusstsein nie eindringt (z. B. das Aussprechen eines Vocals, oder das Singen eines Tons), und drittens hat die ganze Bewegung, wenn ihre einzelnen Elemente so weit als möglich vom bewussten Willen intendirt werden, etwas überaus Langsames, Plumpes, Ungeschicktes und Schwerfälliges, während dieselbe Bewegung sich mit der grössten Leichtigkeit, Schnelligkeit, Sicherheit und Grazie vollzieht, wenn nur ihr Endresultat vom Hirnbewusstsein intendirt war, und die Ausführung den betreffenden Bewegungscentren überlassen blieb. Man denke nur an die Erscheinung des Stotterns. Der Stotternde spricht oft ganz geläufig, wenn er gar nicht an die Aussprache denkt, und sein Bewusstsein sich nur mit dem Inhalt der Rede, aber nicht mit deren formeller Verwirklichung beschäftigt; sowie er aber an die Aussprache denkt und durch den bewussten Willen diesen oder jenen einzelnen Laut erzwingen will, so bleibt der Erfolg aus, und statt dessen stellen sich allerlei Mitbewegungen ein, die bis zum Krampfhaften gehen können. Ganz ähnlich ist es mit dem Schreibkrampf und allen oben aufgeführten körperlichen Uebungen, bei denen die Hauptsache ist, dass sie einem erst zur Natur werden, d. h. dass der bewusste

Wille sich nicht mehr um die Details zu bekümmern braucht. Durch diese Auffassungsweise wird auch erst die Erscheinung verständlich, dass oft ein einmaliger Impuls des bewussten Willens genügt, um eine lange Reihe periodisch wiederkehrender Bewegungen herbeizuführen, die so lange fortdauert, bis sie durch einen neuen Willensimpuls unterbrochen wird. Ohne diese Einrichtung würden alle unsere gewöhnlichen Thätigkeiten, wie Gehen, Lesen, Spielen, Sprechen etc. eine Menge von Willensimpulsen des Gehirns absorbiren, welche sehr bald Ermüdung zur Folge haben müssten. Sie beweist aber auch die Selbstständigkeit der niederen Nervencentra und widerlegt auf's Entschiedenste obige Annahme einer directen Anastomose der Nerven. Es dürfte jetzt auch verständlich sein, wie es zugeht, dass so viele Thätigkeiten und Beschäftigungen, deren kleinste Details wir beim Erlernen derselben mit Bewusstsein vollziehen müssen, später nach erlangter Uebung und Gewohnheit sich ganz unbewusst vollziehen, wie Stricken, Clavierspielen, Lesen, Schreiben u. s. w. Es ist dann eben die ganze Arbeit, die beim Erlernen vom Gehirn vollzogen werden musste, auf untergeordnete Nervencentra übertragen worden; denn diese können sich eine gewohnheitsmässige Combination gewisser Thätigkeiten so gut einüben, wie sich das Gehirn im Denken übt, oder etwas auswendig lernt. Dass aber alsdann die Thätigkeiten grossentheils für das Hirn unbewusst werden, das verleiht ihnen für das Hirn eine gewisse Aehnlichkeit mit Instincthandlungen, während doch für das der Thätigkeit vorstehende Nervencentrum die Uebung und Gewohnheit das gerade Gegentheil des Instinctes ist.

Dass die bis jetzt betrachteten Erscheinungen alle einen wesentlich gleichen Kern zu Grunde liegen haben, dürfte wohl nicht schwer sein, einzusehen. Wir gingen von den durch Reizung peripherischer Körpertheile erzeugten reflectorischen Bewegungen aus, und fanden schon hier die Zweckmässigkeit sowohl in dem Resultat der ganzen Bewegung, als in der gleichzeitigen und aufeinander folgenden Combination der verschiedensten Muskeln, ja theilweise sogar in einem abwechselnden Spiel der Antagonisten auf das Entschiedenste ausgesprochen. Wir gingen dann zu den durch Sinneswahrnehmungen erzeugten Reflexbewegungen über, und fanden hier dieselbe Sache, nur öfters mit einem Anstrich höherer Intelligenz dadurch, dass die höheren Centralpuncte des Rückenmarkes mehr in's Spiel kamen. Endlich betrachteten wir die Reflexwirkungen,

Bayerische Staatsbibliothek München

bei denen der excitirende Reiz ein durch den bewussten Willen erzeugter Innervationsstrom vom Gehirn nach den betreffenden anderen Centralorganen ist, und bemerkten hier nicht einmal mehr eine quantitative Steigerung der Leistungen gegen die durch Sinneswahrnehmungen erzeugten Reflexbewegungen; ganz natürlich, denn die in dem Reflex sich offenbarende Intelligenz hängt ja weit mehr von der Entwickelungsstufe des reflectirenden Centralorgans, als von der Beschaffenheit des Reizes ab. — Dass in der That auch das Gehirn Centralorgan von Reflexwirkungen werden kann, dürfen wir nach der Analogie seines Baues mit den anderen Centris nicht bezweifeln. Bei Reflexwirkungen des Gangliensystems und enthirnten Individuen kommt nicht einmal der Reiz zur Perception des Gehirns, wohl aber geschieht dies bei Reflexen des Rückenmarkes an gesunden Organismen. In diesem Falle wird jedoch im Hirne nur der Reiz und nichts von dem Willen der Bewegung empfunden; offenbar muss aber auch letzteres stattfinden, wenn das Hirn selbst Centralorgan des Reflexes werden soll. Solche Fälle sind uns aber schon bekannt. Z. B. das Auffangen eines vom Tische fallenden Glases oder das Pariren eines vorhergesehenen Schlages mit dem Arme können diese Merkmale haben. Dennoch werden wir nicht umhin können, sie als Reflexwirkungen anzusehen, wenn nur die Vermittelung zwischen der Perception des Motives und dem Willen der Ausführung ausserhalb des Hirnbewusstseins gelegen hat, was noch dadurch erhärtet werden kann, dass die bewusste Ueberlegung offenbar zu spät gekommen wäre. Eben hierher gehört ein Theil des noch nicht ganz unbewussten Vorlesens und Vorspielens, oder das schnelle Antworten auf plötzliche Fragen, oder das plötzliche Hutabziehen auf den überraschenden Gruss einer unbekannten Person. Der Hirnreflex ist häufig den Rückenmarksreflexen überlegen und verhindert das Zustandekommen dieser; z. B. ein geköpfter Frosch kratzt die geknippene Hautstelle, ein lebender hopst davon. Man sieht hier den unmittelbaren Uebergang zwischen Hirnreflex und bewusster Seelenthätigkeit, wofür sich gar keine Grenze ziehen lässt. Es folgt hieraus die Einheit des allen diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Princips. Darum giebt es nur zwei consequente Betrachtungsweisen dieser Dinge: entweder die Seele ist überall nur letztes Resultat materieller Vorgänge, sowohl im Hirn als im übrigen Nervenleben (dann müssen aber auch die Zwecke überall geleugnet werden, wo sie nicht durch

bewusste Nerventhätigkeit gesetzt werden), oder die Seele ist überall das den materiellen Nervenvorgängen zu Grunde liegende, sie schaffende und regelnde Princip, und das Bewusstsein ist nur eine durch diese Vorgänge vermittelte Erscheinungsform desselben. Wir werden in der Folge sehen, welche von beiden Annahmen diesen Thatsachen besser entspricht.

Das Nächste, was wir zu untersuchen haben, ist die Frage, ob die betrachteten Erscheinungen als Wirkungen eines todten Mechanismus angesehen werden können, ob wir nicht vielmehr gezwungen werden, sie als Folgen einer den Centralorganen innewohnenden Intelligenz aufzufassen, wobei vorläufig obige Alternative noch unerörtert bleibt. Wenden wir uns zunächst an die Physiologie. Wir sehen auf einen Nadelstich in die Froschschenkelhaut beide Schenkel zucken, wenn nur das kleine Stück Rückenmark unversehrt ist, aus welchem die Schenkelnerven entspringen. Der Nadelstich afficirt offenbar nur Eine Nervenprimitivfaser, da in einem Kreise von gewisser Grösse die Lage der gestochenen Stelle nicht unterschieden werden kann; die Zahl der durch denselben in Action gesetzten motorischen Fasern ist aber ungeheuer gross, denn sie kann den ganzen Körper umfassen. Schon dadurch ist die directe Anastomose der sensiblen und motorischen Nerven höchst unwahrscheinlich. Noch mehr aber wird sie es dadurch, dass dieselben motorischen Fasern reagiren, wenn diese oder jene Stelle der Froschschenkelhaut gestochen wird, wenn also verschiedene sensible Nervenfasern den Reiz zum Centrum leiten. Ausserdem bieten die mikroskopischen Untersuchungen dieser Annahme nicht nur keine Stütze, sondern vielmehr hat schon Kölliker das Hervortreten motorischer Fasern aus Kügelchen grauer Nervensubstanz (Centralorgan) direct beobachtet, und man nimmt jetzt allgemein an, dass der centrale Ursprung sämmtlicher Nervenfasern in Ganglienzellen, d. h. den eigenthümlichen kugeligen oder strahligen Zellen der grauen Nervensubstanz, zu suchen ist. Es müsste demnach der von den sensiblen Fasern zugeleitete Reiz jedenfalls zunächst vom Centralorgan aufgenommen und durch dieses den motorischen Nerven zugeführt werden; auf andere Weise könnte unmöglich fast jede sensible Faser im Stande sein, auf jede motorische Faser desselben Centrums zu wirken (wie dies wirklich der Fall ist). Werden aber alle Reize zuerst vom Centralorgan aufgenommen und von diesem erst auf die motorischen Nerven übertragen, so wird die materialistische Erklärung der

Reflexwirkungen durch einen eigenthümlichen Mechanismus der Leitungsverhältnisse ganz unmöglich; denn nun lassen sich gar keine Gesetze und Einrichtungen mehr denken, welche ein und denselben Strom bald auf nahe, bald auf ferne Theile überspringen, bald in dieser, bald in jener Reihenfolge die Reactionen auf einander folgen lassen, ja sogar auf einen einfachen Reiz ein abwechselndes Spiel der Antagonisten eintreten lassen könnten (wie beim Frottiren der geknippenen Stelle). — Die Unmöglichkeit eines prästabilirten Mechanismus ist aber physiologisch noch viel schlagender nachzuweisen. Theilt man nämlich das Rückenmark seiner ganzen Länge nach durch einen Schnitt von vorn nach hinten, so leidet die Befähigung zu Reflexbewegungen nicht, nur sind sie dann auf die jedesmal gereizte Körperhälfte beschränkt; lässt man dagegen zwischen den beiden getrennten Seitenhälften an irgend einer Stelle eine verbindende Brücke übrig, oder durchschneidet man in einiger Entfernung von einander einerseits die linke, andererseits die rechte Hälfte des Rückenmarkes quer, so dass alle Längenfasern desselben getrennt werden, so kann man durch Reizung jedes Hautpunctes allgemeine Reflexbewegungen erregen. Dies ist wohl der deutlichste Beweis, dass die motorische Reaction nicht eine Folge der vorgezeichneten Bahnen der Leitung des Reizes ist, sondern dass der Strom, um die zweckmässigen Reflexbewegungen zu Stande zu bringen, nach Zerstörung der gewöhnlichen Leitungsbahnen sich neue Bahnen schafft, wenn nur nicht völlige Isolation der Theile bewirkt ist. Es muss also ein über den materiellen Leitungsgesetzen der Nervenströmungen stehendes Princip vorhanden sein, welches die Veränderung der Umstände schafft, vermöge deren die Bahnen jener Strömungen verändert werden, und dieses Princip kann nur ein immaterielles sein. Dasselbe wird auch durch den Umstand documentirt, dass die Verbindung der Reflexbewegungen zum grössten Theil durch bewussten Willen und Uebung lösbar ist.

So schlagend auch diese anatomisch-physiologischen Gründe sind, so sind sie doch noch nicht die stärksten. Wäre nämlich die in Reflexwirkungen erscheinende Zweckmässigkeit eine äusserlich prädeterminirte, durch einen materiellen Mechanismus in Scene gesetzte, so wäre die Accommodationsfähigkeit der Bewegungen nach der Beschaffenheit der Umstände, dieser unerschöpfliche Reichthum von Combinationen, deren jede für ihren besonderen

Fall angemessen ist, geradezu unerklärlich; man müsste vielmehr eine stete Wiederkehr weniger und sich immer gleich bleibender Bewegungscomplicationen erwarten, während ein einziger Blick auf die Unendlichkeit von Combinationen, wie sie allein zur Wahrung der Balance stattfinden, hinreicht, um die Ueberzeugung einer immanenten Zweckmässigkeit, einer individuellen Vorsehung, zu begründen, wie wir sie schon bei Betrachtung des Instincts kennen gelernt haben. Wir müssen uns also unbedingt den Vorgang so vorstellen, dass der Reiz als Vorstellung percipirt wird, und durch die Vorstellung der damit verbundenen Gefahr oder Unlustempfindung die Vorstellung der Abhülfe durch die entsprechende Gegenbewegung erzeugt wird, welche nun Gegenstand des Willens wird. Dass die Nervencentra des Rückenmarkes und der Ganglien die Fähigkeit des Wollens besitzen, haben wir früher schon besprochen, dass sie ganz analog den dort angeführten Parallelen auch Sensibilität haben müssen, leuchtet sofort ein; da sich aber keine Sensation ohne einen gewissen, wenn auch noch so geringen Grad von Bewusstsein denken lässt, so haben sie auch ein gewisses Bewusstsein; es sind also der Anfang und das Ende des Processes, die Perception des Reizes und der Wille zur Bewegung, Functionen, welche wir kein Bedenken tragen dürfen, jedem Nervencentrum zuzuschreiben; es fragt sich nur, ob die Vermittelung zwischen beiden, die Zwecksetzung, auch eine Function bewusster Vorstellungscombination dieser Nervencentra sein kann. Dies muss nun allerdings verneint werden, denn wir haben ja gesehen, dass die Leistungen des Reflexes für den Organismus gerade darum von so grosser Wichtigkeit sind, weil sie an Leichtigkeit, Schnelligkeit und Sicherheit die Leistungen der bewussten Ueberlegung des Gehirns soweit überragen. Dies ist aber gerade der Character der unbewussten Vorstellung, wie wir ihn am Instinct kennen gelernt haben, und ferner überall anderweitig kennen lernen werden. Mithin gilt alles, was wir beim Instinct gegen die Entstehung durch bewusste Ueberlegung angeführt haben, hier in noch viel höherem Maasse, theils weil die Augenblicklichkeit der Wirkung hier noch mehr in die Augen fällt, und noch mehr mit der Langsamkeit des bewussten Denkens in tiefstehenden Wesen contrastirt, theils weil wir es hier in den Thieren vorzugsweise mit den niederen Centris zu thun haben, während wir doch erfahrungsmässig nur da einigermaassen nennenswerthe Resultate der bewussten Ueberlegung finden, wo die

Hirnfunction der höheren Vögel und Säugethiere eintritt; wenn wir dagegen die Thiere betrachten, deren Hauptcentra ungefähr auf der Stufe der menschlichen Nervencentra stehen, so tritt uns auch die grösste Stupidität und Bornirtheit entgegen (z. B. schon bei den meisten Amphibien und Fischen), gegen welche die bewunderungswürdige Sicherheit und Zweckmässigkeit auf das schärfste absticht, mit der die nun im Verhältniss zu dem geistigen Gesammtleben des Thieres an Bedeutung und Ausdehnung immer zunehmenden Instincthandlungen vollzogen werden. Hier ist nichts mehr von jenem zweifelnden Abwägen des discursiven Denkens, nichts von jenem vorsichtigen Zögern der Klugheit, die wir an höheren Thieren beobachten, sondern auf das Motiv erfolgt momentan die Instincthandlung, zu der die Ueberlegung sogar dem menschlichen Hirn oft eine geraume Zeit kosten würde, und wenn die Handlung unzweckmässig war, wie dies bei sinnlicher Täuschung in der bewussten Wahrnehmung der Motive wohl vorkommt, so wird der verderbliche Irrthum mit derselben Sicherheit erfasst. Wir müssen diesen Character der unbewussten Vorstellung im Gegensatz zum discursiven Denken als eine unmittelbare intellectuale Anschauung bezeichnen, und werden, wo wir auch die (nicht relativ zu diesem oder jenem Centrum, sondern absolut) unbewusste Vorstellung noch antreffen, dieses Merkmal zutreffen sehen.

Durch den Vergleich mit dem Instinct sehen wir uns also entschieden davor gewarnt, die immanente Zweckmässigkeit der Reflexbewegungen als durch bewusstes Denken jener Nervencentra erzeugt zu betrachten. Hiermit stimmt völlig die psychische Selbstbeobachtung derjenigen Reflexbewegungen überein, deren Centralorgan das Hirn bildet; Anfangs- und Endglied des psychischen Processes, die Perception des Reizes, und der Wille der Bewegung fallen in's Bewusstsein des Organs, nicht aber die bindenden Zwischenglieder, in denen die Zweckvorstellung liegen muss. Die einzig mögliche Auffassungsweise, welche nach unserer Entwickelung des Gegenstandes übrig bleibt, ist also die, dass die Reflexbewegungen die I n s t i n c t h a n d l u n g e n d e r u n t e r g e o r d n e t e n N e r v e n c e n t r a seien, d. h. absolut unbewusste Vorstellungen, welche die Entstehung des für das betreffende Centrum bewussten, für das Gehirn aber unbewussten Willens der Reflexwirkung aus der in demselben Sinne bewussten Perception des Reizes vermitteln. Der Reiz kann ausser dieser Perception im reflectirenden Centrum vermittelst Leitung zum Gehirn

auch in diesem empfunden werden, dies ist dann aber eine zweite Perception für sich, welche mit jener Reflexbewegung und deren ganzen Vorgang nichts zu thun hat. Die Instincte und Reflexwirkungen sind sich auch darin gleich, dass sie bei den Individuen derselben Thierspecies auf gleiche Reize und Motive wesentlich gleiche Reactionen zeigen. Auch hier hat dieser Umstand die Ansicht bestärkt, dass statt unbewusster Geistesthätigkeit und immanenter Zweckmässigkeit ein todter Mechanismus vorhanden sei; dieser Umstand wird aber als Gegengrund gegen unsere Auffassung dadurch entkräftet, dass er sich aus letzterer mit Leichtigkeit auf dieselbe Weise erklärt, wie dies zum Schluss des Capitels über den Instinct angedeutet ist.

VI.

Das Unbewusste in der Naturheilkraft.

Wenn man dem Vogel sein Nest, der Spinne ihr Netz, der Raupe ihr Gespinnst, der Schnecke ihr Haus beschädigt, dem Vogel ein Stück seines Federkleides nimmt, so bessern alle den Schaden, der ihre künftige Existenz gefährdet, oder doch erschwert, wieder aus. Wir haben gesehen, dass die ersten dieser Aeusserungen dem Instinct zugeschrieben werden müssen, und wir sollten die frappante Parallelität der beiden letzten Erscheinungen mit jenen verkennen können? Wir haben erkannt, dass es eine unbewusste Vorstellung des Zweckes ist, welche, verbunden mit dem Willen ihn zu erreichen, das bewusste Wollen des Mittels dictirt, und wir sollten zweifeln, dass wir es mit derselben Sache zu thun haben, wo der Gegenstand der Einwirkung nicht mehr etwas Aeusseres, sondern der eigene Körper selbst ist, da wir doch nicht die Grenze zu fixiren im Stande sind, wo der eigene Körper anfängt und aufhört, wie bei dem Gespinnst der Raupe, dem Haus der Schnecke, dem Federkleid des Vogels, wie zwischen Excretionen und Secretionen? Nimmt man dem Polypen seine Fangarme oder dem Wurm seinen Kopf, so muss das Thier aus Mangel an Nahrung sterben, und wenn das Thier die Fangarme oder den Kopf ersetzt und weiter lebt, so sollte etwas anderes als die unbewusste Vorstellung dieser Unentbehrlichkeit die Grundursache des Ersatzes sein? Man wende nicht ein, der Unterschied zwischen Instinct und Heilkraft läge darin, dass im ersteren Fall Vorstellung und Wollen wenigstens des Mittels bewusst, im letzteren Falle aber auch diese unbewusst seien. Denn nach den Auseinandersetzungen über die Selbstständigkeit der niederen Nervencentra wird man nicht bezweifeln, dass das Wollen des Mittels sehr wohl auf irgend eine Weise und irgendwo in

niederen Nervencentren, z. B. den kleinen Ganglienzellen, aus welchen die der Ernährung vorstehenden sympathischen Nervenfasern entspringen, zum Bewusstsein kommen kann, auch wenn das Hauptcentrum des Thieres nichts davon weiss, und andererseits wird sich Niemand die Entscheidung zutrauen, ob und wie weit bei niederen Thieren im Instinct auch nur das Wollen des Mittels immer zum Bewusstsein kommt.

Betrachten wir nun die Wirkungen der Heilkraft etwas näher: Bei den Hydren wird jeder Theil ihrer Masse wieder ersetzt, so dass aus jedem Stücke ein neues Thier sich bildet, man mag sie in die Quere oder in die Länge durchschnitten, oder auch in mehrere Streifen getheilt haben. Bei Planarien wird jedes Segment, und wenn es nur $^1/_{10}$—$^1/_8$ des ganzen Thieres beträgt, zu einem neuen Thiere. Bei Anneliden oder Würmern erfolgt nur bei Quertheilungen der Ersatz, Kopf oder Schwanz wird immer regenerirt; bei einigen kann man das Thier in mehrere Stücke schneiden, und jedes einzelne ergänzt sich zu einem vollkommenen Exemplar seiner Gattung. Es scheint hier deutlich genug, dass wenn bei unendlich viel möglichen Arten der Schnittführung der abgetrennte Theil stets ein Exemplar liefert, welches die typische Idee seiner Gattung ausdrückt, dass nicht die todte Causalität diese Wirkung haben kann, sondern dass diese typische Idee in jedem Stücke des Thieres vorhanden sein muss. Eine Idee kann aber nur vorhanden sein, entweder realiter in ihrer äusseren Darstellung als verwirklichte Idee, oder idealiter, insofern sie vorgestellt wird und in und durch den Vorstellungsact, es muss also jedes Bruchstück des Thieres die unbewusste Vorstellung vom Gattungstypus haben, nach welchem er die Regeneration vornimmt, gerade wie die Biene vor dem Bau ihrer ersten Zelle und ohne je eine solche gesehen zu haben, die unbewusste Vorstellung der sechsseitigen Zelle bis auf die halbe Winkelminute genau in sich trägt, oder wie jeder Vogel die zu seiner Gattungsidee gehörige Form des Nestbaues oder der Sangesweise unbewusst vorstellen muss, noch ehe er sie an anderen oder an sich selber erfahren hat. Wenn man den Regenerationsact z. B. bei einem durchschnittenen Regenwurm beobachtet, so sieht man an der Schnittwunde ein weisses Knöpfchen hervorsprossen, welches allmälig grösser wird, bald schmale, dicht beisammen stehende, dann nach allen Seiten sich ausdehnende Ringe bekommt und Verlängerungen des Verdauungscanals, des Blutgefässsystems

und des Ganglienstranges enthält. Es gehört ein starker Glaube dazu, wenn man annehmen wollte, dass die Beschaffenheit der Ausschwitzung an der Wunde und die Nachbarschaft der entsprechenden Organe genügend wäre, um ein Weiterwachsen des Thieres zu bewirken; wenn man aber sieht, wie von zwei gleichen Schnittflächen aus nach mehreren anderen Ringen auf der einen Seite der Kopf mit seinen besonderen Organen gebildet wird, auf der anderen Seite der Schwanz mit den seinigen, und zwar mit Organen, die in dem bildenden Rumpfstück gar kein Analogon finden, dann wird die Annahme einer todten Causalität, eines materiellen Mechanismus ohne ideelles Moment zu einer baaren Unmöglichkeit.

Dazu kommen noch verschiedene Nebenumstände, welche es auf's Deutlichste bestätigen, dass die Vorstellung dessen, was der Gattungsidee nach in dem bestimmten Falle geleistet werden muss, das ursprünglich Bestimmende bei diesen Vorgängen ist. Wenn das Thier noch nicht ausgewachsen ist und ihm ein Theil entrissen wird, so ist der regenerirte Theil nicht dem alten Zustande entsprechend, sondern so beschaffen, wie jener Theil sein müsste, wenn er den der Gattungsidee gemässen Process durchgemacht hätte. Dies kann man sehen, wenn man jungen Salamandern ein Bein oder einer Froschlarve den Schwanz abschneidet. Etwas Aehnliches ist es mit dem Hirschgeweihe, welches jedes Jahr vollkommener ersetzt wird, so lange die Jugendkraft des Thieres noch vorhält; ist aber die Entwickelung des Organismus auf ihrer Höhe angelangt und neigt sich wieder abwärts, dann bleibt entweder das letzte Geweih bis zum Tode stehen, oder das jährlich neu erzeugte wird im höheren Alter kürzer und einfacher.

Ferner richtet sich eine um so grössere Kraft auf den Wiederersatz eines Theiles, je wichtiger derselbe zum Bestehen des Thieres ist; so ergänzen z. B. nach Spallanzani die Würmer den Kopf früher als den Schwanz, und bei Fischen erfolgt der Ersatz der abgeschnittenen Flossen in der Reihenfolge, wie dieselben für die Bewegung wichtig sind, also zuerst die Schwanzflosse, dann die Brust- und Bauchflossen, zuletzt die Rückenflosse. Reicht die Kraft, oder deutlicher die Macht des unbewussten Willens in Bewältigung des Stoffes und der äusseren Umstände zur Regeneration eines Theils in der normalen Weise nicht aus, so schimmert der Typus der Gattung durch die dann entstehenden Missbildungen stets noch durch.

So z. B.: wenn an einem abgeschnittenen Schneckenkopf statt beider nur ein Fühlhorn wiedergewachsen ist, so trägt dies zwei Augen, und bei Menschen, die ein Fingerglied verloren haben, wächst bisweilen ein Nagel auf dem zweiten. Je mehr ein Theil der Beschädigung exponirt ist, desto mehr ist derselbe von solcher Beschaffenheit gebildet, welche einen leichten Ersatz gestattet. So z. B. die Strahlen der Asterien, die Beine von Spinnen, die Fühlhörner und Antennen der Schnecken und Käfer, die Schwänze der Eidechsen besitzen wegen ihrer Gefährdetheit eine grosse Regenerationskraft. Meistens ist ein bestimmtes Gelenk dasjenige, von dem die Regeneration am leichtesten ausgeht, dann ist das Glied auch hier am gebrechlichsten, und tritt eine Beschädigung wo anders ein, so wird das Glied häufig nachträglich an dieser Stelle a b g e w o r f e n. Dies thun z. B. die Krabben. Die Spinnen reissen sich ebenfalls von einem Beine los, an dem man sie gefasst hat und drückt; wenn man aber das Thier festhält, während man sein Bein zerdrückt, so kann es nachher das Bein nicht ohne Weiteres abwerfen, sondern verwickelt es in sein Gewebe, stemmt sich dann mit den anderen Beinen an und sprengt es so ab. Dies ist doch offenbar Instinct, und wenn die Krabbe das beschädigte Bein von selbst abstösst, das sollte etwas vom Instinct Grundverschiedenes sein? Und das Abwerfen des beschädigten Gliedes ist doch bloss der erste Act des Ersatzes.

Je höher wir nun in der Stufenreihe der Thiere hinaufsteigen, desto mehr nimmt im Ganzen die Macht der Heilkraft ab und erreicht im Menschen ihren niedrigsten Grad. Darum konnte, wenn man ausschliesslich am Menschen Physiologie treibt, wohl eher der Irrthum entstehen, dass ein bloss materieller Mechanismus die Heilwirkungen hervorbringt; aber wie die Anatomie erst von da an erhebliche Resultate gab, als sie vergleichend betrieben wurde, und die Psychologie erst von da an wahrhafte Aufklärung bringen wird, so kann auch in der Physiologie nur vergleichende Untersuchung das rechte Verständniss geben. Sind wir aber einmal durch die klar liegenden Verhältnisse an den niederen Thieren auf den rechten Weg gekommen, so wird es nicht schwer sein, diese Ansicht auch auf den höchsten Stufen der Organisation als die einzig mögliche anzuerkennen.

Die Gründe für die Beschränkung der Heilkraft bei den oberen Thierclassen sind theils innere, theils äussere. Der innerste und

tiefste Grund ist der, dass die organisirende Kraft sich von den Aussenwerken immer mehr und mehr abwendet, und ihre ganze Energie auf den letzten Zweck aller Organisation, das Organ des Bewusstseins wendet, um dieses zu immer höherer Vollkommenheit zu steigern. Die äusseren Gründe sind die, dass die Organe der höheren Thierclassen fester gebildet sind und auch vermöge der Lebensweise dieser Geschöpfe viel weniger dem Abbrechen und der Verstümmelung unterliegen, sondern für gewöhnlich höchstens Verwundungen und Verletzungen ausgesetzt sind, für deren Mehrzahl die Heilkraft ausreicht, dass ferner diese grössere Festigkeit der Gebilde einen Ersatz in grösserem Maassstabe physicalisch und chemisch erschwert. Denn eines Theils sehen wir schon bei niederen Thieren, dass die Wasserthiere wegen grösseren Feuchtigkeitsgehaltes eine grössere Regenerationskraft besitzen, als die Landthiere derselben Art (z. B. Wasser- und Landregenwürmer), anderentheils besteht die Hauptmasse der eines ausgedehnten Ersatzes fähigen Thiere aus denselben Gebilden, welche auch noch beim Menschen die höchste Regenerationskraft zeigen, z. B. Schichtgebilde, die den wirbellosen Thieren meistens die Festigkeit geben (Haut, Haare, Schalen), Zellgewebe, Gefässsystem, oder gar die organische Urmasse der untersten Classen. Dass indessen diese äusseren Gründe nicht zulangen, sehen wir an den Wirbelthieren und zwar deren zweiter Classe von unten, den Amphibien, deren viele eine ganz wunderbare Ersatzfähigkeit zeigen. Spallanzani sah bei Salamandern die vier Beine mit ihren achtundneunzig Knochen nebst dem Schwanze mit seinen Wirbeln binnen drei Monaten sechsmal sich wieder erzeugen. Bei anderen regenerirte sich der Unterkiefer mit all' seinen Muskeln, Gefässen und Zähnen; Blumenbach sah sogar das Auge sich binnen Jahresfrist wiederherstellen, wenn der Sehnerv unverletzt und ein Theil der Augenhäute im Grunde der Augenhöhle zurückgeblieben war. Bei Fröschen und Kröten regeneriren sich die Beine auch bisweilen, aber nur so lange sie jung sind, und auch dann nur langsam. Wie die psychische Kraft des Individuums zuerst ausschliesslich äusserlich sich bethätigt und dann mit Zunahme des Alters mehr und mehr nach innen sich zurückzieht und sich auf die Ausbildung des bewussten Seelenlebens wirft, so ist auch bei allen Wesen die Heilkraft um so mächtiger, je jünger sie sind, daher bei Embryonen und allen Larven, die als Embryonen betrachtet werden müssen, am grössten; und darum dürfen wir uns

auch nicht wundern, dass das nämliche Gesetz in der nebeneinander stehenden Stufenreihe der Thiere besteht, wo sich ja auch in weiterem Sinne die unteren zu den oberen wie Embryonen oder unvollkommene Entwickelungsstufen verhalten.

Gehen wir nun zu den Säugethieren und speciell zum Menschen über, so finden wir allerdings nicht mehr die frappanten Erscheinungen, wie an den unteren Thieren, aber immerhin genug, um die Ueberzeugung daraus zu schöpfen, dass nicht todte Causalität der materiellen Vorgänge genügt, sondern dass eine psychische Kraft es ist, welche mit der unbewussten Vorstellung des Gattungstypus und der für den Endzweck der Selbsterhaltung in jedem besonderen Falle erforderlichen Mittel diejenigen Umstände herbeiführt, vermöge welcher nach den allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetzen die Wiederherstellung der normalen Zustände erfolgen muss. Bei jeder Störung tritt dieser Vorgang ein, wenn nicht die Macht des unbewussten Willens in der Bewältigung der Umstände zu gering ist, so dass die Störung eine bleibende Abnormität oder den Tod herbeiführt. Keine Medicin kann etwas anderes thun, als diesen Process unterstützen und die Bewältigung der störenden Umstände erleichtern, aber die positive Initiative (der Wille) hierzu muss immer vom Organismus selbst ausgehen.

Betrachten wir zunächst das Zusammenheilen auseinander getrennter Gebilde und die Neubildung einer zerstörten Grenze.

Die erste Bedingung jeder Neubildung (ausser in den Schichtgebilden) ist Entzündung. Nach J. Müller ist die Entzündung „zusammengesetzt aus den Erscheinungen einer örtlichen Verletzung, einer örtlichen Neigung zur Zersetzung und einer dagegen wirkenden verstärkten organischen Thätigkeit, welche dem Zersetzungsstreben das Gleichgewicht zu halten strebt.“ Was Müller die „örtliche Verletzung“ nennt, nennt Virchow den pathologischen Reiz. Er sagt (spec. Path. u. Ther. I. 72): „So lange auf ein Irritament nur functionelle Störungen zu beobachten sind, so lange spricht man von Irritation; werden neben den functionellen nutritive bemerkbar, so nennt man es Entzündung“; er nennt also weiter nutritive Störung, was Müller die örtliche Neigung zur Zersetzung nennt. Ganz besonders aber urgirt Virchow das dritte Moment, die active Thätigkeit der entzündeten Zellen. Die zunächst bei der Entzündung auffallende Erscheinung ist der vermehrte Blutandrang nach der Stelle, wo die Neubildung stattfinden soll, welcher sich in Röthe

und erhöhter Wärme zeigt. Schon das Gesetz, dass der einseitig vermehrte oder verminderte Blutandrang sich nach dem Blutbedürfniss der einzelnen Organe richtet, ist fast nie aus physikalischen Ursachen allein zu erklären, da das Pumpwerk des Herzens für den ganzen Blutlauf gleichmässig wirkt; es muss deshalb schon hierin, insoweit die Erscheinung nicht durch die vermehrte active Resorption der entzündeten Zellen zu erklären ist, eine Direction der physischen Umstände durch das Wollen des Mittels zum vorgestellten Zweck angenommen werden. (Im normalen Entwickelungsgange findet z. B. eine Vermehrung des Blutandranges statt bei der Pubertätsentwickelung, Schwangerschaft, beim Vogel an den Bauchhautgefässen für die Brütwärme; eine Verminderung, wo Organe aufhören zu functioniren, oder unersetzbare Gliedmassen verloren gegangen sind. Ebenso wunderbar wie diese Erscheinung ist, dass das Blut nur innerhalb der Blutgefässe flüssig bleibt, während es beim Austritt sofort gerinnt, auch ohne mit Luft in Berührung zu kommen.) Bei jedem Schnitt in den thierischen Leib werden Gefässe durchschnitten, diese müssen zunächst geschlossen werden, was durch das Gerinnen des austretenden Blutes geschieht; bei grösseren Stämmen bildet sich ein innerer und ein äusserer Pfropf, der in der ersten Zeit ausgestossen wird, wenn der Blutandrang durch äusseren Reiz verstärkt zurückgerufen wird. Bei Arterien, wo der Blutandrang stark ist, hilft sich der Organismus bisweilen durch eine Ohnmacht. Das Gerinnsel geht aber keine feste Verbindung mit den Wandungen ein, sondern wird, wie jedes unnöthig gewordene Hülfsmittel eines früheren Stadiums des Heilprocesses, später resorbirt. Nach etwa zwölf Stunden wird eine weisse Flüssigkeit (plastische Lymphe) secernirt, die sich meist unmittelbar darauf zu einem membranösen, undurchsichtigen Neoplasma verdichtet, welches die Wunde schliesst und mit den angrenzenden Theilen verwächst. Das Neoplasma ist nicht blosses ausgeschwitztes Blutserum, sondern eine Secretion aus dem Blut von ebenso bestimmtem Character, wie jede andere Secretionsflüssigkeit; es ist auch kein formloser Brei, sondern ein mit reichlicher Intercellularflüssigkeit durchmengtes Gewebe von Zellen, welches durch Zellenwucherung aus dem durch die Wunde entblössten Bindegewebe hervorgetrieben wird. Es bildet den Mutterboden für jede organische Neubildung, und Blutgefässe, Sehnen, Nerven, Knochen, Häute, alles geht aus ihm durch allmälige Umwandlung der Zellen hervor. In der Achillessehne eines Hundes

hat man das Ergänzen eines fünf Linien langen Ausschnittes in vier Monaten, bei Nerven, aus denen ein Stück ausgeschnitten war, ein Entgegenwachsen der beiden Enden mit oder ohne endliche Vereinigung beobachtet. Bewegung und Empfindung kann auf diese Weise wieder hergestellt werden, ohne dass dabei die neugebildete Masse, selbst wenn sie Strehnen und Fäden zeigt, der Sehnen- und Nervenmasse genau entspricht, was bei Muskelausfüllungen noch weniger der Fall ist. Doch nimmt die Verähnlichung der Neubildungen allmälig zu. Wo das Neoplasma einen Zwischenraum gefüllt hat, da bilden sich Blutgefässe in demselben, die sich erst nachher mit den Gefässen der Nachbargebilde in Verbindung setzen, und so die Zufuhr weiteren Materials ermöglichen. Selbst wo zwei Wundflächen sich berühren, kann man unmöglich an ein sich Wiederfinden der durchschnittenen Gefässe denken, da diese sich verstopfen und zurückziehen, sondern es müssen die in dem Neoplasma neu gebildeten Gefässe nach beiden Seiten in die Wundflächen eindringen und hier entsprechende Anknüpfungen aufsuchen. Wie will man es bei dem hier fehlenden Contact der Nachbargebilde anders als durch psychischen Einfluss erklären, dass aus dem gleichmässigen lockeren Zellgewebe des Neoplasma nur gerade ein ganz bestimmter Theil diejenige Umwandlung, Vermehrung und Verdichtung eingeht, welche zum Zustandekommen von Blutgefässen erforderlich ist? — Wo ein röhrenförmiges Gebilde getrennt ist, bildet das Neoplasma zunächst eine Umhüllung, Zwinge oder Kapsel genannt, welche durch ihre Gefässe die verletzte Stelle auch mit den herumliegenden Gebilden in organische Verbindung setzt. So z. B. bei einem Knochenbruch, wo diese Zwinge zum provisorischen Callus erhärtet. Zugleich werden die beiden Oeffnungen der Markhöhle durch eben solche von der Markhaut aus gebildete Pfropfe verschlossen. Inzwischen sind die Endflächen des Knochens durch die Entzündung der umliegenden Theile soweit erweicht, dass sie selbst in Entzündung übergehen und Neoplasma secerniren können, welches im Ganzen genommen langsam aus einer festen Gallert zu wahrem Knorpel wird und dann erst allmälig verknöchert, obwohl nach Virchow aus ihm auch direct Knochen oder Markzellen entstehen können, so wie sich nach ihm Knorpel, Knochen und Markzellen alle drei direct in einander verwandeln können. Während dieser Process die eigentliche Neubildung bewirkt, werden die Hülfsmittel der Zwischenstadien, der provisorische Callus, sowie die

in den umliegenden Theilen enthaltene Gallert wieder erweicht und resorbirt, auch die Markhöhle wieder hergestellt, indem die dichte Substanz der Pfropfe zuerst zellig, dann dünner und dünner wird, und endlich verschwindet. Der so verheilte Knochen zeigt einen ununterbrochenen Zusammenhang mit den alten Enden und genau dieselbe Bildung in Substanz und Gefässen. Ein sechs Linien langer Ausschnitt aus Speiche und Ellenbogen eines Hundes war nach vierzig Tagen völlig durch Knochensubstanz ausgefüllt. Stirbt die innere Schicht eines Knochenstückes ab, so geht der Ersatz von den äusseren aus, und umgekehrt; stirbt der ganze Knochen, so ersetzt ihn die Markhaut und Beinhaut, indem dieselben sich erst vom Knochen lösen; sterben auch diese ab, so wird das betreffende Stück von einem neuen Stück eingeschlossen, welches theils von den gesund gebliebenen Enden des Knochens, theils von den umliegenden weichen Theilen aus gebildet wird.

Bei Canälen, welche aus Schleimhaut gebildet sind, wie der Darmcanal, oder Ausführungsgänge von Drüsen, bildet das Neoplasma ebenfalls eine Kapsel oder Zwinge, an deren innerer Seite der betreffende Canal sich wieder bildet, während die abgestorbenen Ränder des alten Stückes (z. B. die Unterbindungen) abgestossen und durch den neugebildeten Canal abgeführt werden. Bei Darmverschlingungen oder eingeklemmten Brüchen gehen manchmal mehrere Zoll, ja fusslange Stücke Darm durch den After ab, und trotzdem bleiben die Menschen häufig am Leben, und stellen sich die Verdauungswege wieder her. — Sollte wohl bei dem Abstossen eines eingeklemmten Stückes Darm ein anderes Princip zu Grunde liegen, als bei dem Abstossen eines beschädigten Krabbenbeines, oder dem Absprengen eines Spinnenbeines?

Wenn die äussere Grenze irgend eines Gebildes zerstört ist, so wird dieselbe ebenfalls ersetzt, und ist dabei der Process im Ganzen ein höherer, als bei der Wiedervereinigung getrennter Theile, weil die chemische Contactwirkung des gleichartigen Nachbargebildes noch weniger von Einfluss sein kann. Das Neoplasma tritt hier als Granulation auf, d. h. es ist gefässreicher und zeigt eine Anzahl von röthlichen Hügelchen. Auf diese Weise bildet sich neue Haut auf einer von Haut entblössten Stelle, welche zuerst wegen Mangel an Fettunterlage fest auf dem Muskel aufliegt, später aber sich der übrigen Haut verähnlicht. Es kann sich Schleimhaut in Epithelialhaut verwandeln, wenn sie durch abnorme Verhältnisse

genöthigt wird, eine Grenze nach Aussen zu bilden (z. B. bei vorgefallenem und umgestülptem Mastdarm, Fruchtgang oder Fruchthälter). Bei Amputationen stellt der Organismus eine Grenze her, welche alle bisherigen Canäle (Markhöhle des Knochens und Gefässe) schliesst, und dem nunmehrigen Gebrauch des Gliedes entspricht; der Knochen rundet sich geschlossen ab, die Doppelknochen des Unterarmes oder Unterschenkels erhalten durch Verwachsung am unteren Ende die feste Verbindung, welche ihnen sonst das Hand- oder Fussgelenk giebt, die Gefässe und der Blutzufluss beschränken sich nach dem nunmehr verringerten Bedürfniss, und die äussere Grenze bildet eine starke sehnige Haut, welche sich lebhaft schuppt. Die sehnige Beschaffenheit des Stumpfes erstreckt sich auch theilweise auf die benachbarten Muskelfasern, Nerven und ausser Dienst getretenen Gefässe.

Betrachten wir nun noch einige andere merkwürdige Erscheinungen der Heilkraft am Menschen und Säugethier.

Bei Säugethieren, denen man die Linse aus dem Auge gezogen hatte, beobachtete man häufig einen vollkommenen Ersatz derselben, und auch bei staaroperirten Menschen findet bisweilen eine unvollkommene Regeneration der Linse statt. Wenn nach solcher Operation die obere Wundlippe der Hornhaut vorsteht und mit ihrem inneren Rande am äusseren Rande der unteren Lippe anklebt, so werden später beide Lippen weich, schwellen an, und wenn die Geschwulst sich verliert, liegen beide in gleicher Ebene. So wird die Störung beseitigt, welche eine solche Unebenheit der Hornhaut im Sehen zur Folge haben müsste. Wenn ein Knochenbruch nicht zusammenheilen kann, so sucht sich der Organismus anderweitig zu helfen; die Bruchenden schliessen und runden sich ab, und werden entweder durch einen sehnigen Strang, in welchen die Calluszwinge sich umgewandelt hat, wie durch ein cylindrisches Gelenkband an einander gehalten, oder durch ein sogenanntes falsches Gelenk vereint, indem das eine Ende eine Höhle bildet, welche das andere kugelige Ende in sich aufnimmt; beide Enden werden von einer sehnigen Kapsel eingeschlossen und erhalten wie andere an einander reibende Stellen durch eine neu gebildete Synovialblase die nöthige Schmiere. Ein ähnlicher Process vollzieht sich bei uneingerichteten Verrenkungen; die verlassene Gelenkgrube füllt sich aus, und an der Stelle, wo der Gelenkkopf nun anliegt, bildet sich eine neue mit dem übrigen Zubehör des Gelenkes.

Höchst merkwürdig ist die Bildung von zweckentsprechenden Ausführungscanälen, wenn gewisse Secretionen im Innern eines Gebildes keinen natürlichen Ausweg haben, und ohne Bildung eines solchen das Organ zerstören würden. Dies ist zunächst bei allen normalen Secretionen der Fall, wenn die natürlichen Abzugscanäle verstopft sind, es entstehen dann die Fistelgänge auf dem nächsten, oder vielmehr dem geeignetsten Wege, einen Durchbruch nach Aussen bahnend (z. B. Thränen-, Speichel-, Gallen-, Harn-, Koth-Fisteln). Sie gleichen völlig den normalen Abzugscanälen der Drüsen, indem das Zellgewebe sich an den Wänden des Ganges in eine gegen die betreffenden Ausführstoffe unempfindliche Schleimhaut umwandelt. Sie sind unmöglich zu verheilen, so lange der natürliche Abzugsweg nicht wieder hergestellt ist, dann aber heilen sie von selbst schnell und leicht zu. Es ist gar kein materieller Grund abzusehen, warum das Secret, welches den Ausführungsgang allerdings durch Auflösung und Verflüssigung des Zellgewebes herstellen muss, gerade nur in der Einen Richtung des Canals diese starke Zerstörung bewirkt, während nach allen anderen Seiten die Angriffe im Verhältniss hierzu verschwindend sind, warum die Richtung, in welcher diese heftige chemische Zersetzung sich äussert, gerade die zweckmässigste des neuen Abzugscanales ist, und warum dieser Canal nicht bloss Folgen der Zerstörung, sondern vielmehr organische Neubildung zeigt. Zuweilen erstrecken sich solche Canäle, namentlich bei Eiterfisteln, durch mehrere andere Organe hindurch, ehe sie nach Aussen gelangen können, z. B. aus der Leber in den Magen oder den Darm, oder durch das Zwerchfell in die Lungen. Am Wunderbarsten ist dieser Vorgang vielleicht bei der inneren Nekrose. Die Abzugscanäle (oder Cloaken) entstehen hier, wenn bloss die innere Schicht des Knochens abstirbt, in der den Ersatz vermittelnden äusseren Schicht, wenn aber auch diese abstirbt, in der neuen umgebenden Knochensubstanz gleich von Anfang ihrer Bildung an, und zwar ohne dass man Vereiterung wahrnähme. Sie sind runde oder ovale Canäle mit einer glatten, von der Markhaut zur Beinhaut gehenden Membran ausgekleidet, öffnen sich nach Aussen mit einem glatten Rande und setzen sich späterhin durch einen Fistelgang zur äusseren Oberfläche fort; sie lassen sich auf keine Weise dauernd verheilen, so lange noch abgestorbene Knochenstücke innerhalb des

neu erzeugten Knochens liegen, und schliessen sich nach deren Entfernung von selbst.

In einem gewissen Zusammenhange hiermit steht bei Unmöglichkeit des Gebärens die Tödtung der Frucht, die Verzehrung derselben, die Ausführung der Ueberreste auf neu gebahnten Wegen, oder die Einhüllung dieser Ueberreste.

Beachtenswerth ist ferner der Ersatz einer bestimmten Secretion durch ganz andere Organe, als denen diese Secretion eigenthümlich zukommt, wenn letztere functionsunfähig sind. Die Secrete, welche im Haushalte des Organismus eine so grosse Rolle spielen, sind bekanntlich nie als solche, sondern immer nur ihren Elementen nach im Blute vorhanden, und gehen erst während und nach der Ausscheidung aus dem Blute in ihre eigenthümliche chemische Beschaffenheit über (daher auch die Secretionswege um so länger sind, je höher die Secrete stehen); man muss deshalb mit Recht für gewöhnlich die Secretionsorgane als die Ursache der besonderen chemischen Beschaffenheit der Secrete betrachten. Um so mehr muss es befremden, wenn unter gewissen Umständen, wo dieses oder jenes Organ nicht functioniren kann, aber doch das Verbleiben der Stoffe, welche durch seine Secretion sonst ausgeschieden wurden, in dem Blute dem Organismus gefährlich werden könnte, dass unter solchen Umständen auch andere Organe im Stande sind, diese Secretionen in annähernd gleicher Weise zu vollziehen und so das Fortbestehen des Organismus zu sichern. Es kann das materielle Hülfsmittel, dessen der unbewusste Wille sich zu diesem Ziele bedient, nur in einer zeitweiligen Veränderung der secernirenden Membranen der vicarirenden Secretionsorgane gesucht werden, wodurch sie zu ihren vicarirenden Secretionen accommodirt werden, ähnlich wie wir einen solchen Einfluss des Willens auf Secretionsorgane im Schreck, Zorn u. s. w. beobachten. — Betrachten wir einige Beispiele. Bei einer Degeneration der Nieren, wo dieselben keinen Harn mehr absondern konnten, oder bei fehlender Verbindung mit der Blase ist jahrelanger Harnabgang auf normalen Wegen beobachtet worden, dieser konnte also nur von der Blase selbst secernirt sein. Bei Meerschweinchen, denen die Nierenarterien unterbunden waren, secernirten Bauchfell, Herzbeutel, Brustfell, Hirnhöhlen, Magen und Darm eine braune, nach Harn riechende Flüssigkeit, auch die Thränen rochen nach Harn, und Hoden und Nebenhoden enthielten eine dem Harn ganz ähnliche Flüssigkeit. Bei Hunden

erfolgte Harnbrechen, bei Kaninchen flüssige Darmentleerungen. Menschen, deren Schweiss einen entschiedenen Harngeruch besitzt, zeigen meist bei der Obduction Ursachen der unterdrückten Harnsecretion. Bei Personen, deren natürliche Harnentleerung völlig gehindert war, wurde oft jahrelang tägliches Harnbrechen, bei einem so geborenen Mädchen bis zum vierzehnten Jahre Abgang durch die Brüste beobachtet. In anderen Fällen unterdrückter Urination zeigte sich Harnabgang durch die Haut der Achselhöhlen. Dabei ist an ein Enthaltensein des Harns als solchen im Blute gar nicht zu denken, da er sogar tödtlich wirkt, sondern nur die Elemente seiner Bildung sind im Blute vorhanden. — Eine grosse Zahl von Beobachtungen beweist die Secretion milchiger Feuchtigkeit durch die Nieren, die Haut am Nabel, an den Weichen, Schenkeln, Rücken, Geschwüren und Bauchfell bei einer in Folge von unterdrückter Milchsecretion entstandenen Bauchfellentzündung. Bei derjenigen Entstehungsweise der Gelbsucht, wo die Thätigkeit der Leber (wie später die Secirung zeigt) aufgehoben ist, muss die Gallensecretion in den feinsten Blutgefässen erfolgen, da alle Organe, sogar sehniges Gewebe, Knorpel, Knochen und Haare von farbigen Bestandtheilen der Galle durchdrungen sind.

Eine sehr wunderbare Erscheinung ist die Temperaturconstanz der warmblütigen Thiere bei dem mannigfaltigsten Wechsel der äusseren Umstände. Wir sind noch weit entfernt, alle Bedingungen zu kennen, durch welche diese Constanz ermöglicht wird; doch so viel ist gewiss, dass die wirksamsten, vielleicht die einzigen vom Thiere selbst abhängigen Momente die Regulirung der Nahrungseinnahme, der Excretionen und der Athmung sind. Da nun offenbar die constante Temperatur einer Thierclasse die für ihre chemischen Processe günstigste ist, so müssen wir in jedem Act des Organismus, der die Bedingungen derselben den wechselnden Verhältnissen accommodirt, einen Act der Naturheilkraft erkennen. Hiermit steht offenbar die Beobachtung in Verbindung, dass die Menge der Hautausdünstung, wie der Lungenausdünstung (von Kohlensäure und Wasser) in kleinen Zeiträumen ohne bemerkbare Veranlassung schwanken, sich aber in längeren Zeiträumen von vielen Stunden sich ziemlich gleich bleiben.

Auffallend ist die mechanische und chemische Widerstandsfähigkeit lebender Gebilde, die sofort mit dem Tode erlischt. Sie ist am Besten am Magen und Darm zu beobachten. Die gallert-

artigen Medusen verdauen, ohne verletzt zu werden, mit stacheligen Panzern versehene Thiere; der Magen von Vögeln zerkleinert Glasstücke und krümmt eiserne Nägel, ohne verwundet zu werden (denn Magenwunden heilen notorisch sehr langsam, würden also sich nicht leicht der Beobachtung entziehen). Der Darm von Schollen und Schleimfischen ist oft von scharfen Muschelschalen ganz vollgestopft und ausgedehnt und wird nach dem Tode bei einer geringen Erschütterung durchschnitten. Diese Erscheinungen sind, da eine grössere mechanische Festigkeit des lebenden Gewebes nicht zu denken ist, nur durch Reflexbewegungen zu erklären, vermöge deren der bei einer Bewegung der scharfen Gegenstände bedrohte Theil zurückweicht, und die übrigen Theile den scharfen Gegenstand in eine ungefährlichere Lage bringen. Ebenso wunderbar ist der Widerstand, den der Magen den chemischen Angriffen eines besonders scharfen Magensaftes entgegensetzt. Man hat Beispiele, wo der degenerirte Magensaft sogleich nach dem Tode den Magen zu zerstören begann, und auch einen frischen Thiermagen zersetzte, ohne dass im Leben eine Beschädigung eingetreten wäre. Aehnliches findet bei anderen scharfen Secreten und ihren Secretionsorganen statt.

Nach diesen Beispielen gehen wir noch über zur Beseitigung einiger Einwürfe gegen die Heilkraft als zweckwirkende Aeusserung unbewussten Wollens und Vorstellens. Wenn ich auch die gänzliche Unzulänglichkeit materialistischer Erklärungsversuche durch viele Gründe dargethan zu haben glaube, so scheint es doch wichtig, das Ungenügende der beiden hauptsächlichsten materialistischen Gründe noch einmal kurz in's Auge zu fassen. Sie lauten: 1) durch chemische Contactwirkung verähnlicht jedes Vorhandene sich das neu hinzutretende Material, und 2) die Beschaffenheit jeder Secretion ist von der Beschaffenheit der Nährflüssigkeit und der secernirenden Haut abhängig. Den ersten Grund trifft der Einwand, dass im Körper Neubildungen zu verschiedenen Zeiten eintreten, welche noch keinen Anlehnungspunct an gleichen Gebilden finden, weil sie überhaupt oder an dieser Stelle des Organismus zum ersten Mal erscheinen; so z. B. bei den verschiedenen Stadien der embryonischen Entwickelung, der Geburt, der Pubertät und Schwangerschaft. Aber ausser den hierbei neu auftretenden Bildungen und Secretionen setzen ja auch manche Secretionen periodisch aus und treten wieder ein, sei es, dass dies normal oder krankhaft ist,

und auch dann kann das Wiedereintreten der Secretion nicht von der Contactwirkung des Secrets herrühren, da dies nicht vorhanden ist. Ebenso ist die Regeneration fester Gebilde nicht von dem Boden der Entwickelung direct abhängig. So haben wir z. B. gesehen, dass das Neoplasma zur Neubildung von Knochenmasse auch zum grossen Theil von den benachbarten anderweitigen Gebilden ausgeschwitzt wird, und dass sich Gefässe in dem Neoplasma von Innen heraus auch ohne den Contact vorhandener Gefässe entwickeln. Ebenso bildet sich Schleimhaut in Fistelgängen und Haut auf Granulationen ohne Contact gleicher Gebilde. So wenig man also einerseits verkennen kann, dass dieses Princip der Verähnlichung durch chemischen Contact ein ausgezeichnetes kraftersparendes Hülfsmittel in der Oeconomie des Organismus darbietet, so wenig kann man sich doch auch andererseits den Thatsachen entziehen, welche zeigen, dass der unbewusste Wille im Organismus Verhältnisse herbeiführen kann, unter denen sich den chemischen Gesetzen gemäss Producte ergeben, welche nicht durch benachbarte gleiche Gebilde veranlasst sind, welche aber dem gegenwärtigen Lebensstadium oder augenblicklichen Bedürfniss des Organismus auf das Zweckmässigste entsprechen. — Was den zweiten Punct, die Abhängigkeit des Secrets von den secernirenden Häuten betrifft, so ist dies Princip im Allgemeinen ebenfalls richtig, nur darf man nicht vergessen, dass die Verschiedenheit der Secrete eines und desselben Organes zu verschiedenen Zeiten, das Neueintreten von Secreten in gewissen Lebensstadien, das Aussetzen und Wiedereintreten anderer, sowie die Lehre von den vicarirenden Secretionen die Frage nach der Inconstanz der Beschaffenheit der secernirenden Häute offen hält, dass also die Erscheinung nach ihrer nächsten wirkenden Ursache richtig erklärt, diese wirkende Ursache aber ihrerseits nur eine einzige endgültige Erklärung, nämlich in idealer Richtung, zulässt. Mit solcher vorläufigen Erklärung hat der Naturforscher seine nächste Schuldigkeit gethan, und Niemand wird ihm dies bestreiten, wenn er nur zugiebt, dass die Frage noch ebenso offen wie vorher ist, wenn er nur nicht behauptet, mit dieser Erklärung Alles gethan zu haben, denn dann tritt er sofort in Collision mit den Thatsachen.

Ein anderer Einwand ist der, dass der Organismus nicht immer zweckmässig verfahre, sondern dass dieselben Erscheinungen, welche das eine Mal Genesung herbeiführen, das andere Mal die Erkrankung erst bewirken, oder eine vorhandene Krankheit zu noch

schlimmerem Ende führen, als sie von selbst genommen haben würde. Dies halte ich für entschieden falsch. Ich behaupte im Gegentheil: erstens, dass Krankheiten niemals aus dem psychischen Grunde des Organismus spontan hervortreten, sondern demselben von Aussen durch Störungen aufgedrungen und gezwungen werden, und zweitens, dass Alles, was der Organismus direct in Bezug auf diese Störungen an der Normalität seiner Functionen ändert, zweckmässig zur Beseitigung derselben ist. Diese beiden Behauptungen sollten nach einander begründet werden.

Es fragt sich zunächst, was denn Krankheit sei. Krankheit ist nicht Abnormität der Bildung, denn es giebt abnorme Abbildungen, wie Riesen, Zwerge, überzählige Finger, unregelmässiger Verlauf von Adern, die Niemand zu den Krankheiten zählt. Krankheit ist nicht ein Zustand, der das Bestehen des Organismus gefährdet, denn viele Krankheiten thuen dies nicht; sie ist nicht ein Zustand, der dem Bewusstsein des Individuum Schmerz und Beschwerden verursacht, denn auch dies ist bei vielen Krankheiten gar nicht der Fall. Krankheit ist eine Abnormität in den organischen Functionen, welche allerdings Abnormitäten der Bildung sowohl zur Ursache, als zur Folge haben kann. Im ersteren Falle pflegt man auch die Abnormität der Bildung schon mit als Krankheit zu bezeichnen. Streng genommen muss aber dieser abnormen Bildung schon eine andere Abnormität der Functionen als Ursache vorhergegangen sein, denn so lange alle Functionen normal vor sich gehen, ist das Zustandekommen abnormer Bildungen unmöglich. Z. B. die Lungensucht kann durch Tuberkeln verursacht sein, diese aber müssen durch abnorme Functionen entstanden sein. Wenn wir also nach der Ursache einer Krankheit fragen, so müssen wir auf jeden Fall letzten Endes auf eine Abnormität der Functionen bei normaler Bildung der functionirenden Organe zurückkommen; denn so lange noch Abnormitäten der Bildung mitsprechen, haben wir die Reihe der Krankheitsursachen nicht bis zu Ende verfolgt.

Fragen wir nun, wie die primäre Ursache aller Krankheiten, Abnormität der Function bei normaler Bildung möglich sei, so antwortet Erfahrung und Speculation übereinstimmend: nur durch Störung von Aussen, aber nicht von Innen durch einen spontanen psychischen Act des Organismus. Diese Störungen können sehr mannigfacher Art sein: 1) mechanische Einwirkungen, wie jede Art von innerer oder äusserer Verletzung; 2) chemische Ein-

wirkungen, und zwar a) durch Einführung von Stoffen, welche das Mischungsverhältniss direct stören, indem sie neue Verbindungen eingehen (z. B. Vergiftung durch Arsenik, Schwefelsäure, die meisten mineralischen Arzneien), b) durch chemische Contactwirkung, Ansteckung im weitesten Sinne, auch atmosphärische Veränderungen, welche zu eigentlich nicht ansteckenden Krankheiten disponiren; 3) organische Einwirkungen, Einnisten von pflanzlichen oder thierischen (mikroskopisch kleinen) Organismen, welche durch ihre Ernährung und Fortpflanzung das chemische Mischungsverhältniss oder die morphologische Zellenstructur des ergriffenen Organismus stören; bei vielen Krankheiten ist es noch zweifelhaft, ob ihre Ansteckung auf chemische Contactwirkung oder Einnisten von Organismen zurückzuführen ist (z. B. Pest, Syphilis, Typhoiden, Cholera); 4) Abnormität des Verhältnisses von Einnahme und Ausgabe; überwiegt letzteres Moment, so entsteht Massenverlust, Schwäche u. s. w., überwiegt ersteres, so entsteht allgemeine Hypertrophie, die sich je nach den besonders reichlich vorhandenen Stoffen in verschiedenen Gebilden äussert (Tuberkeln, Skropheln, Gicht, Fettsucht u. s. w.); 5) ungeeignete Qualität der Einnahmen; sie bewirkt Störungen in den Verdauungsorganen und durch abnorme Blutmischung auch in der Ernährung; schlechte Luft kann auf diese Weise durch Veränderung der Blutmischung Faulfieber u. s. w. hervorrufen; 6) unangemessene Lebensweise; z. B. absolute Unthätigkeit eines Muskels bewirkt Schwäche und Abmagerung desselben, da seine Ernährungsverhältnisse auf die Voraussetzung der Bewegung basirt sind; sitzende Beschäftigung bei Menschen stört die Verdauung aus demselben Grunde, und Versetzung in ein fremdes Clima fordert Accommodation des Körpers durch die Heilkraft oder ruft Krankheiten hervor; 7) ererbte Körperfehler oder Krankheitsanlagen; hier liegen die ersten äusseren Ursachen der Krankheit in derjenigen Generation, von welcher die Vererbung ausgegangen ist, und alle nachfolgenden, die Krankheit ererbenden Glieder der Familie empfangen durch die Stoffe der Zeugung die Abnormitäten schon als Mitgift auf die Lebensreise, welche ihre Naturheilkraft oft so wenig zu bewältigen im Stande ist, wie eine direct durch äussere Störungen erweckte chronische Krankheit.

Ich glaube, dass auf diese oder ähnliche Störungen sich alle Krankheiten zurückführen lassen, wenn man nur immer dabei berücksichtigt, dass man auf die erste Ursache der Erscheinung zu-

rückzugehen hat und nicht die symptomatisch vorliegende Krankheit an sich betrachtet. Ja sogar die letztere ist häufig schon ein Act der Heilkraft, die Krisis einer Reihe vorhergehender Krankheiten oder Abnormitäten, welche sich nur mehr oder waniger dem Bewusstsein entzogen (so z. B. bei allen Ausschlagskrankheiten, Gicht, Fiebern, Entzündungen u. s. w.). Die Heilkraft kommt mit ihrer Krisis sogar manchmal dem Ausbruch derjenigen Krankheit zuvor, welche aus einer Abnormität der Bildung folgen müsste (z. B. die Tödtung und Abführung der nicht zu gebärenden Frucht), und insofern ist es richtig, dass durch spontane psychische Acte des Organismus Erscheinungen hervorgerufen werden, welche wir Krankheit nennen müssen, aber sie beugen dann nur einer gefährlicheren Krankheit vor, sie sind die Wahl eines absichtlich hervorgerufenen kleineren Uebels zur Vermeidung eines grösseren. Es kann auch sein, dass bei dieser spontan hervorgerufenen Krisis der Tod erfolgt, weil dem unbewussten Willen die nöthige Macht zur Ueberwindung der vorhandenen Störungen gebricht, dann wäre er aber ohne die versuchte Krisis ganz sicher erfolgt, während hier noch die Möglichkeit des Sieges der Heilkraft da war. Sollten sich einige Krankheiten noch nicht durch äussere Störungen erklären lassen, so könnte dies die Richtigkeit des Princips nicht beeinträchtigen, dass der psychische Grund des organischen Bildens nicht erkranken kann, denn für dieses Princip sprechen fast alle Thatsachen, gegen dasselbe nichts, da man die Zurückführung etwaiger Ausnahmen auf äussere Störung noch von der künftigen Wissenschaft zu erwarten hätte. Darum kann ich nicht mit der Annahme übereinstimmen, dass die Idee des Organismus von der Idee einer Krankheit gleichsam ergriffen und besessen werde, welche die Conformität der Krankheiten erklären soll; diese scheint mir hinreichend durch die gleiche Reaction gleicher Organismen auf gleiche Störungen erklärt zu sein, denn dieselbe Krankheit erscheint in der That niemals auf gleiche Weise, sondern mindestens so verschieden, wie die Individuen unter einander sind. Schon der Umstand spricht gegen jene Annahme, dass es keine pathologische Bildung im Körper giebt, welche nicht an normalen physiologischen Bildungen ihr Vorbild hätte. Virchow sagt (Cellularpathologie S. 60): „Es giebt keine andere Art von Heterologie in den krankhaften Gebilden als die ungehörige Art der Entstehung, und bezieht sich diese Ungehörigkeit entweder darauf, dass ein Gebilde erzeugt wird

an einem Puncte, wo es nicht hingehört, oder zu einer Zeit, wo es nicht erzeugt werden soll, oder in einem Grade, welcher von der typischen Bildung des Körpers abweicht. Jede Heterologie ist also, genauer bezeichnet, eine Heterotopie, eine *aberratio loci*, oder eine *aberratio temporis*, eine Heterochronie, oder endlich eine bloss quantitative Abweichung, Heterometrie". — Nur da möchte jene Ansicht von den ideellen Krankheitstypen, welche von den Organismen Besitz ergreifen, eine gewisse tropische Berechtigung haben, wo Thiere oder Pflanzen die Krankheitsursache sind, z. B. Krätze, Reude, Rost des Getreides u. s. w.

Was die sogenannten Geisteskrankheiten betrifft, so ist die von alten Zeiten her dominirende und auch gegenwärtig trotz einigen Widerspruches überwiegende Auffassungsweise die, dass jede Störung bewusster Seelenthätigkeit durch eine Störung des Gehirns, als des Organes des Bewusstseins, bewirkt werde, sei diese Gehirnstörung nun direct, oder durch Rückenmarks- und Nervenkrankheiten vermittelt. Auch da, wo psychische Erschütterungen eine Geisteskrankheit veranlassen, muss man wahrscheinlich eine vorhergehende Disposition des Gehirns dazu annehmen, welche bei solcher Gelegenheit nur zum Ausbruch kommt; unbedingt ist auch in diesen Fällen eine Gehirnstörung als Ursache der Störung des Bewusstseins anzunehmen, nur dass diese Gehirnstörung nicht durch materielle, sondern durch psychische Erschütterung hervorgerufen, jedenfalls aber durch äussere Einwirkung veranlasst ist, deren Träger und Vermittler nur bewusste Seelenzustände sind. Es bleiben also die Sätze unangetastet, dass das Unbewusste weder selbst erkranken, noch in seinem Organismus Erkrankung bewirken kann, sondern dass alle Krankheit Folge einer von Aussen hereingebrochenen Störung ist.

Was den zweiten Punct anbetrifft, der Zweifel an der Zweckmässigkeit der Gegenmassregeln der Heilkraft gegen die Krankheit, so ist das wichtigste Moment, das nicht ausser Acht gelassen werden darf, die Beschränktheit der Macht des Willens in Bewältigung der Umstände. Wäre der Wille des Individuums allmächtig, so wäre er nicht mehr endlich und individuell, also muss es Störungen geben, die er nicht beseitigen kann. Da nun ferner die Angriffspuncte im Organismus für den Willen ebenfalls sehr beschränkt sind, d. h. seine Macht in verschiedenen Gebilden ganz verschiedene Grenzen hat, so muss natürlich ein vorgestellter Zweck oft auf den

wunderlichsten Umwegen erreicht werden, so dass die Vorstellung des Zweckes bei den vom Organismus eingeschlagenen Mitteln dem ungeübten Auge oft gänzlich entgeht, und nur vom tiefer eindringenden wissenschaftlichen Blick verstanden wird, der die Unmöglichkeit kürzerer Wege zum Ziele einsieht. Da nun die wissenschaftliche Physiologie und Pathologie noch so jung ist, so darf man sich nicht wundern, wenn sie noch heute nur ganz oberflächlich in die verschiedenen Operationen des organischen Lebens eingedrungen ist, und sie häufig nicht nur eine Menge Verbindungsglieder von Zweck und Mittel zu ahnen sich begnügen muss, sondern auch noch seltener sich Rechenschaft darüber geben kann, ob es einen noch zweckmässigeren Weg, als den eingeschlagenen, gegeben hätte. Jede erkannte Zweckmässigkeit ist wohl ein positiver, nicht zu entkräftender Beweis psychischen Wirkens, aber tausend unverstandene Verbindungen von Ursache und Wirkung können kein negativer Beweis gegen das Vorhandensein psychischer Grundlagen sein. So steht aber das Verhältniss keineswegs, sondern fast überall, wo wir ein scheinbar unzweckmässiges Wirken des Organismus sehen, können wir uns von den Gründen dieser Erscheinung Rechenschaft geben. Die spontane Entstehung von Krankheit, die hierher auch zählen könnte, ist bereits beseitigt. Ein grosser Theil anderer Fälle wird sich darauf reduciren, dass die Mittel, welche zur Beseitigung einer Störung aufgeboten werden, nicht den Intentionen des Organismus gemäss ausfallen, weil anderweitig vorhandene Störungen dies hindern, so dass nun durch eine zweite Krankheit die Anstrengungen zur Hebung der ersten vereitelt werden. Dieser Fall tritt sehr häufig ein, nur ist es oft schwer, die zweite Störung zu entdecken, die sehr tief liegen und zugleich an sich sehr unbedeutend sein kann. Letzten Endes ist es dann immer wieder die unzureichende Macht des Willens (hier in Beseitigung der zweiten Störung), wodurch die aufgewandten Mittel eine schiefe Richtung bekommen und nicht zum Ziele führen. Ein besonderer Fall der unzureichenden Macht ist der, wo bei besonderer intensiver Anspannung nach einer bestimmten Richtung der Wille ausser Stande ist, die extensiven Grenzen inne zu halten. So z. B. bei Knochenbruchheilung, wo eine lebhafte Tendenz zur Knochenbildung erfordert wird, verknöchern meist die umliegenden Muskel- und Sehnenpartien mit; dann macht aber später der Organismus seinen Fehler möglichst wieder gut, es werden also in

diesem Beispiel die verknöcherten Nachbargebilde nach der Heilung auf ihre normale Beschaffenheit zurückgebracht.

Wie die Macht des Willens eine beschränkte ist, zeigt auch folgendes Beispiel: während der Schwangerschaft, wo der unbewusste Wille auf die Bildung des Kindes sich concentriren muss, wollen mitunter Knochenbrüche gar nicht heilen, während sie nach erfolgter Entbindung ganz gut verheilen.

Der letzte mögliche Einwand wäre der, dass in Folge eines dem Geschöpfe anerschaffenen Mechanismus auf jede Störung die passende Reaction folge, ohne psychische Betheiligung des Individuums. Wer bis hierher meiner Entwickelung gefolgt ist, wird keine Widerlegung brauchen. Die Unmöglichkeit eines materiellen Mechanismus haben wir gesehen, die eines psychischen leuchtet Jedem ein, der die unendliche Mannigfaltigkeit der vorkommenden Störungen erwägt, und bedenkt, dass die Function eines jeden einzelnen Organs, wie des ganzen Körpers, sich in einem unaufhörlichen Abwehren und Ausgleichen herantretender Störungen bewegt, und dass nur dadurch das Dasein erhalten wird. Giebt man also einmal die Zweckmässigkeit dieser Ausgleichungen zum Zwecke der Selbsterhaltung zu, so kann man sich der Idee einer individuellen Vorsehung unmöglich entziehen, denn nur das Individuum selbst kann es sein, welches die Zwecke vorstellt, nach denen es handelt. Es kann nicht fehlen, dass die in diesem und dem vorigen Capitel so eclatant hervorgetretene Wahrheit auch auf die Zurückweisung desselben Einwandes beim Instinct eine rückwirkende Beweiskraft äussert, da wir dies Alles als ein seinem Wesen nach Gleiches erkannt haben. Es wäre ganz thöricht, ein besonderes Vermögen des Instinctes, ein besonderes der Reflexbewegungen, ein besonderes der Heilkraft anzunehmen, da wir in allen diesen Erscheinungen nichts weiter als ein Setzen von Mitteln zu einem unbewusst vorgestellten und gewollten Zwecke erkannt haben, und nur die verschiedenen Arten von zur Thätigkeit auffordernden äusseren Umständen verschiedene Gattungen von Reactionen hervorrufen, wobei aber die Unterschiede nicht einmal von der Art sind, dass sie nicht in einander überflössen. Dass die organischen Heilwirkungen nicht Resultate des bewussten Vorstellens und Wollens sind, wird wohl Niemand bezweifeln, der sich erinnert, welchen Antheil sein Bewusstsein beim Heilen einer Wunde oder eines Bruches genommen habe; ja sogar, es gehen ja gerade dann die

mächtigsten Heilwirkungen vor sich, wenn das Bewusstsein möglichst zurückgedrängt ist, wie im tiefen Schlafe. Dazu kommt noch, dass die organischen Functionen, in soweit sie überhaupt von Nerven abhängig sind, durch sympathische Nervenfasern geleitet werden, welche dem bewussten Willen nicht direct unterworfen sind, sondern von den Ganglienknoten aus innervirt werden, von denen sie entspringen. Wenn dennoch in den organischen Functionen in den Heilwirkungen eine so wunderbare, Einem Ziele zustrebende Uebereinstimmung herrscht, so kann diese nun und nimmermehr aus materieller Communication dieser verschiedenen Ganglien begriffen werden, sondern nur durch die Einheit des über enen waltenden Principes, des Unbewussten.

VII.

Der indirecte Einfluss bewusster Seelenthätigkeit auf organische Functionen.

1. Der Einfluss des bewussten Willens.

a. Die Muskelcontraction.

Die Muskelcontraction ist offenbar die bei Weitem wichtigste vom bewussten Willen abhängige organische Function, denn sie ist es, durch die wir uns bewegen und auf die Aussenwelt wirken, durch welche wir uns in Sprache und Schrift mittheilen. Sie erfolgt durch den Einfluss der motorischen Nerven, durch einen vom Centrum nach der Peripherie verlaufenden Innervationsstrom, durch einen Strom, der offenbar mit den electrischen und chemischen Strömungen verwandt ist, da wir sehen, dass sie sich gegenseitig in einander umsetzen lassen, und von dessen Intensität wir uns keine zu geringe Vorstellung machen dürfen, wenn wir die durch ihn contrahirten Muskeln des Athleten, noch dazu durch die langen Hebelsarme der Gliedmassen, mit Centnern spielen sehen und daran denken, welche colossale galvanische Ströme nöthig sind, um mit einem Electromagneten Centnerlasten zu heben. Wir haben schon gesehen, dass jede Muskelbewegung nur durch mehrfache Vermittelung von unbewusstem Wollen und Vorstellen zu denken ist, weil sonst nie abzusehen wäre, wie der Bewegungsimpuls im Stande wäre, die der bewussten Bewegungsvorstellung entsprechende Nervencentralstelle anstatt irgend einer anderen zu treffen, dass ferner die unmittelbaren Centra für die allermeisten Bewegungen im Rückenmark und verlängerten Mark liegen und diese von hier aus in ihren Details bestimmt und geordnet werden, dass sie als Reflexbewegungen dieser Centra zu betrachten sind, welche durch den Reiz

verhältnissmässig weniger, vom grossen Gehirn kommender Fasern veranlasst werden, so dass der erste Bewegungsimpuls sich auf die centralen Endigungen dieser Fasern im grossen Gehirn beziehen muss. Es kann wohl sein, dass mehrere solcher Reflexwirkungen in verschiedenen mehr und mehr vom Gehirn entfernten Nervencentris eintreten, ehe eine complicirte Bewegung ausgeführt wird, dass z. B. beim Gehen zuerst einige wenige Fasern den Impuls vom grossen Gehirn, wo der bewusste Wille, zu gehen, entsteht, an das kleine Gehirn überbringen, welches Organ die Coordination der grösseren Bewegungsgruppen leiten soll, dass dann von hier eine grössere Anzahl Fasern die Impulse an verschiedene Centra des Rückenmarkes übertragen, und zuletzt an die Stellen, wo die Schenkelnerven sich einsetzen. Bei einem jeden solchen Reflexe spricht das unbewusste Wollen und Vorstellen im specifischen Bewegungsinstinct des betreffenden Centrums mit, und so wird es erklärlich, wie so complicirte Bewegungen ohne irgend welche geistige Anstrengung zweckmässig und ordnungsmässig verlaufen. In jedem Centrum wird der Impuls als Reiz empfunden und in einen neuen Impuls umgesetzt, so dass wir im strengsten Sinne erst vom letzten Centrum an vom motorischen Innervationsstrom sprechen dürfen.

Es fragt sich nun, wie der Wille im Stande ist, den Innervationsstrom zu erzeugen. Wir können uns dabei nur an die Analogien der verwandten physikalisch bekannteren Ströme und an die apriorische Vermuthung halten, dass der ganze Apparat des motorischen Nervensystems doch wohl zu dem Zweck in den Organismus eingeschaltet sein müsse, dass dem Willen dadurch ermöglicht werde, die nöthigen mechanischen Leistungen durch die möglichst kleinste mechanische Kraftanstrengung hervorzubringen, mit anderen Worten, dass das motorische Nervensystem eine Kraftmaschine sei, wie die Winde, oder in passenderem Vergleich, wie das mauerzertrümmernde Geschütz, welches der Mensch nur abzufeuern braucht. Mechanische Bewegung ohne mechanische Kraft hervorzubringen, das ist unmöglich, aber die die Bewegung einleitende Kraft kann auf ein Minimum reducirt werden, und der übrige Theil der Leistung Kräften übertragen werden, welche vorher zum Gebrauche aufgespeichert sind. Dies ist beim Geschütz die chemische Kraft des Pulvers, beim Thier die der eingenommenen Nahrungsmittel, welche daher auch zu den Leistungen der Muskelkraft im Verhältniss stehen müssen, wie die Menge des Pulvers zur Kraft des Geschosses.

Ohne jede mechanische Kraft aber sind die aufgespeicherten Kräfte nicht aus ihrem gebundenen Zustande zu befreien, also muss unbedingt der Wille zu mechanischer Kraftleistung befähigt sein. Wäre aber die Grösse dieser Kraft gleichgültig, so könnte er ja direct die Muskeln in Bewegung setzen, wir müssen also annehmen, dass die Pointe beim motorischen System darin liege, die nothwendige mechanische Leistung des Willens auf ein Minimum zu reduciren.

Betrachten wir nun den wohl am nächsten mit den Nervenströmen verwandten electrischen Strom, so müssen wir zunächst die Entstehungsweise durch mechanische Einflüsse (wie Reibung) oder Wärme ausschliessen, weil erstere gerade das Gegentheil von dem wäre, was wir suchen, und letztere ebenfalls in Schwingungszuständen von grösseren mechanischen Schwingungsmomenten der Atome besteht. Wir müssen jedenfalls absehen von Erzeugungsweisen, welche auf Verschiebung der Molecüle beruhen, und uns an solche halten, welche nur eine Drehung derselben erheischen, da ihre Drehung unendlich viel weniger Kraftaufwand erfordert, als die Verschiebung Hier kommen uns die Erfahrungen der Nervenphysiologie zu Hülfe, welche zeigen, dass, während der motorische Strom den Nerven durchläuft, alle Molecüle desselben eine gleich gerichtete electrische Polarität zeigen, wie in Magneten, während im völlig indifferenten Zustand (wie er freilich im Leben nicht vorkommt) die Polaritäten der Molecüle durch einander liegen, wie im unmagnetischen Eisen, und dadurch sich gegenseitig neutralisiren. Wir lernen aus diesen Versuchen, dass die Nervenmolecüle Polarität besitzen, und dass diese durch Drehung der Molecüle in gleiche Richtung zur Geltung gebracht werden kann. Wie der von einem Draht umgebene Eisenstab magnetisch wird, sobald den Draht ein galvanischer Strom durchläuft, so würde, wenn auf irgend welche Weise das Eisen plötzlich magnetisch würde, in dem Draht ein galvanischer Strom hervorgerufen. Dem analog wird durch Drehung der Molecüle in der Weise, dass ihre Polaritäten gleich gerichtet werden, eine Nervenströmung erzeugt. Wir sehen in der Physik, dass die polaren Gegensätze der Molecüle die Grundlagen aller der Erscheinungen sind, welche wir als chemische, galvanische, reibungselectrische, magnetische u. s. w. bezeichnen, so dürfen wir nicht zweifeln, dass noch manche ähnliche Erscheinungen aus derselben entstehen können, und dass wir es mit solchen bei den Nerven-

strömen zu thun haben. Die Drehung der Molecüle in den Centralstellen ist also das Minimum der mechanischen Leistung, welches dem Willen überlassen bleibt, und die Polarität der Nerven-Molecüle ist die aufgespeicherte mechanische Kraft, welche die mechanischen Leistungen der Muskeln bewirkt, welche durch längere Wirksamkeit sich erschöpft und durch den chemischen Stoffersatz in der Ruhe wieder hergestellt wird. So ist jeder Organismus einer Dampfmaschine zu vergleichen; er ist aber auch zugleich Heizer und Maschinist, ja auch Reparateur, und wie wir später sehen werden, sogar Maschinenbaumeister seiner selbst.

Weil die Verschiebbarkeit der Molecüle in jeder Beziehung im flüssigen Aggregatzustande grösser ist, als in festem, darum sind die Nerven halbflüssige Massen, weil aber in Flüssigkeiten bei äusseren Erschütterungen kein Molecüle seinen Platz behält, sondern Alles durcheinander läuft, darum sind die Nerven nicht ganz flüssig, und darum eignen sich zu Wirkungen, welche die Nervenwirkung ersetzen, die Gebilde um so mehr, je mehr sie eine solche halbflüssige Beschaffenheit bei polarischen Eigenschaften ihrer Molecüle besitzen. Daher eignen sich dazu die gallertartigen Körper der niederen Wasserthiere, ferner alle thierischen Keime, die Eischeibe, die früheren Embryozustände und das aus plastischer Flüssigkeit geronnene Neoplasma, aus dem alle Neubildungen der Heilkraft hervorgehen. Bei der Einfachheit aller letzten Principien in der Natur dürfen wir nicht daran zweifeln, dass auch alle anderen Wirkungen des bewussten oder unbewussten Willens in der organischen Natur auf demselben Princip der Molecularpolarisation beruhen, zumal da die Beschaffenheit der Gebilde, in denen der Wille sich am unmittelbarsten manifestirt, wie wir sehen, diese Voraussetzung bestätigt. So können wir uns namentlich das Eingreifen des Willens in chemische Vorgänge, wie bei Neubildungen aus Neoplasma oder im Embryo, gar nicht anders vorstellen, als in einer geschickten Benutzung der Polarität der vorgefundenen Molecüle theils in dem Herde der Bildung selbst, theils durch dahin geleitete Ströme, die an anderen Stellen erzeugt sind. Wir erheben uns hiermit zugleich über die Ansicht, dass ausschliesslich die Nerven das Organ seien, welches die Fähigkeit besitze, Eindrücke des Willens aufzunehmen, über welche so viel hin und her gestritten worden ist. Sowohl die Analogien nervenloser Thiere, als das Neoplasma und Embryo beweisen die Möglichkeit einer Willenseinwirkung und

Sensibilität ohne Nerven, doch schliesst diese Ansicht nicht aus, dass die Nerven die, soweit uns bekannt, höchste Form von Gebilde sind, welche sich der Wille zur Bequemlichkeit seines Wirkens geschaffen hat, und dass der mit Nerven ausgerüstete Organismus so wenig die Vermittelung seiner Willensäusserungen durch die Nerven umgehen würde, wie Jemand querfeldüber fährt, statt auf der Chaussee. Ausserdem ist aus Obigem klar, dass die Willensmacht des Individuums bei derselben Anstrengung unendlich viel weniger leisten könnte, stände ihm nicht die Kraftmaschine des Nervensystemes zu Gebote; doch möchte es sehr bedenklich scheinen, für den einzelnen Fall eine Grenze zu ziehen, wie weit die Leistungsfähigkeit des Willens ohne Hülfe der Nerven reichen könne, da die Intensität des Wollens in einseitiger Richtung und auf kurze Zeit den Mangel an Hülfsmitteln bisweilen in hohem Grade ersetzen kann. Ich will nicht auf Beispiele der Magie (Ablenkung der Magnetnadel durch den blossen Willen des Magnetiseurs u. dgl.) verweisen, weil sie zu wissenschaftlichen Gründen stärkerer Beglaubigung bedürften, aber verschiedene Umstände beweisen deutlich genug, dass die Wirkungssphäre des Willens, sowie der Sensibilität auch im Menschen über die Nerven hinausreicht, z. B. das plötzliche Ergrauen der Haare nach heftigen Affecten, die Vertheilung der motorischen Nervenfasern in den Muskeln, wonach die Muskelfasern selbst Leiter des motorischen Stromes zu ihren Nachbarn sein müssen, die Empfindlichkeit der Haut an ihrer ganzen Oberfläche, während die Tastwärzchen doch nur hier und da unter ihr liegen, die Wirkung der Nerven auf die secernirenden Häute in ihrer ganzen Ausdehnung, während die Nerven doch nur beschränkte Theile berühren können, ferner der Umstand, dass auch nervenlose Theile des menschlichen Körpers empfindlich und schmerzhaft werden können, sobald bei verstärktem Blutandrange und Auflockerung des Gewebes ihre Lebendigkeit, d. h. die Verschiebbarkeit und Polarität ihrer Molecüle erhöht ist; so ist z. B. das in heilenden Wunden gebildete junge Fleisch ohne alle Nerven höchst empfindlich und eine Entzündung der nervenlosen Knorpel und Sehnen ist sogar viel schmerzhafter, als eine Entzündung der Nerven selbst; endlich zeigen auch Beispiele der embryonischen Missbildungen, dass Theile ohne Mitwirkung der dazu hinführenden Nerven gebildet werden können, z. B. Schädelknochen ohne Gehirn, Rückenmarksnerven ohne Rückenmark.

b. Willensströme in sensiblen Nerven.

Eine Art von Innervationsstrom haben wir schon früher als Reflexwirkung der Aufmerksamkeit kennen gelernt. Diese kann aber eben so gut willkürlich hervorgerufen, resp. verstärkt werden. Eine gespannt auf die genitale Sphäre gerichtete Aufmerksamkeit kann die grösste geschlechtliche Aufregung zur Folge haben, und Hypochondristen fühlen bisweilen Schmerzen in jedem Körpertheil, auf den sie ihre Aufmerksamkeit richten. Nicht selten soll es vorkommen, dass zu Operirende den Schmerz des Stiches zu fühlen glauben, noch ehe das Instrument des Operateurs sie wirklich berührt hat. Wenn man bei geschlossenen Augen den Finger langsam zur Nasenspitze führt, und vor der Berührung sehr allmälig nähert, so fühlt man in der Nasenspitze die Berührung als deutlich wahrnehmbares Kribbeln im Voraus; wenn ich die Aufmerksamkeit angestrengt auf meine Fingerspitzen richte, so spüre ich dieselben deutlich, ebenfalls als eine Art von Kribbeln. In allen diesen Fällen bewirkt offenbar die Gehirnvorstellung von der zu erwartenden Empfindung, verbunden mit der auf diese Nerven gerichteten Aufmerksamkeit, einen peripherischen Strom, der von der Peripherie zum Centrum als Empfindungsstrom zurückkehrt, sei es nun, dass, wie in den ersten Beispielen, die Empfindung wesentlich erst durch den centrifugalen Strom erzeugt wird, sei es, dass derselbe, wie bei dem letzten Beispiel, nur die stets vorhandenen, für gewöhnlich aber unmerklich schwachen Reize verstärkt. Der erste Fall findet auch bei jeder sinnlichen Vorstellung ohne Sinneseindruck statt; die Lebhaftigkeit der Vorstellung hängt von der Stärke des peripherischen Nervenstromes ab, und diese theils von dem Interesse (Willensbetheiligung) an der Vorstellung, theils von individueller Anlage. Es giebt Personen, welche durch willkürliche Anstrengung sich Gesichtsbilder, z. B. eines Freundes, fast bis zur Deutlichkeit einer Vision hervorrufen können. Bei anderen bleiben die Bilder immer nur blass. Ist der Willensstrom unbewusst entstanden, so stellt sich bei genügender Lebhaftigkeit der rückkehrende Empfindungsstrom als Vision dar, genau wie in jedem Traum. Ich glaube deshalb, dass es keine sinnlich anschauliche Vorstellung im Gehirn giebt, die nicht mit einem Innervationsstrom nach dem betreffenden Sinnesorgan verbunden ist, wenn derselbe auch für gewöhnlich nicht weit über die centrale Endigung der Organnerven hinausreichen

mag. Ich glaube dies daraus schliessen zu dürfen, dass die Vision von der sinnlichen Vorstellung nur dem Grade nach verschieden ist, also auch ihre Entstehungsweise nur dem Grade nach verschieden sein wird. — Auch darf man annehmen, dass der Innervationsstrom desto weiter von dem Centrum nach der Peripherie hinausstrahlt, und dem Sinnesorgan selbst um so näher rückt, je lebhafter die sinnlichen Vorstellungen vorgestellt werden; denn undeutlich und schwach vorstellende Personen fühlen bei der Anstrengung der Aufmerksamkeit die Spannung (welche freilich nur reflectorische Spannung der Hautmuskeln ist) oben auf dem Kopfe; je grösser das sinnliche Vorstellungsvermögen ist, desto mehr rückt bei Gesichtsvorstellungen dieses Spannungsgefühl nach der Stirn herunter, und fällt beim höchsten Grade in die Augen selbst, so dass sich diese nach anhaltend scharfem Vorstellen gerade so angegriffen fühlen, wie nach längerem Sehen.

c. Der magnetische Nervenstrom.

Die Grunderscheinungen des Mesmerismus oder thierischen Magnetismus sind nachgerade als von der Wissenschaft anerkannt zu betrachten. Die electrischen Entladungen des electrischen Rochens und Aales waren schon längst bekannt, und die Erkenntniss, dass diese Wirkungen von der grauen Nervenmasse ausgingen, gab die Veranlassung, diese überhaupt als die Centraltheile des Nervensystems zu betrachten. Trotzdem sträubte man sich lange dagegen, die ganz analogen Wirkungen der Magnetiseure zuzugeben, weil sie im Ganzen zu schwach waren, um dem Physiker direct wahrnehmbar zu werden. Indess habe ich diesem Experiment mehrfach beigewohnt und mich durch die sorgfältigste Untersuchung der Localität wie der Person des Magnetiseurs gegen jede Täuschung gesichert. Wenn man nämlich den Menschen auf ein eisernes Bettgestell mit Drahtmatratze legt, aber so, dass er durch eine wollene Decke von dem Metall isolirt ist, so erzeugt man gewissermassen eine Leidener Flasche, deren eine Belegung das Bettgestell, deren andere der darauf liegende Mensch ist, und durch das Zusammenströmen (Influenz) der Electricität des Bettes nach der isolirenden Fläche hin wird die electrische Wirkung des Magnetisirens bedeutend potenzirt. Ich habe mich auf die Weise magnetisiren lassen und deutlich ein empfindlich prickelndes Funkensprühen von der leicht geführten Hand des Magnetiseurs zu meiner Haut gespürt,

gerade so, als ob durch seine Berührung die Kette eines schwachen Inductionsstromes oder einer gleichmässig gedrehten Electrisirmaschine geschlossen würde, aber unregelmässiger, je nach der augenblicklichen Anstrengung des Magnetiseurs. Wer das Gefühl kennt, wird wissen, dass eine Verwechselung der Empfindung kaum möglich ist. Kennt man auf diese Weise einmal die durch das Magnetisiren herbeigeführte Hautempfindung, so kann man auch ohne weiteren Vorbereitungen die Berührung einer magnetisirenden Hand bei genügender Stärke des Agens mit Sicherheit von einer nicht magnetisirenden Berührung unterscheiden, wie ich bei mir zufällige Gelegenheit gehabt habe zu beobachten. Abgesehen von der künstlichen Erhöhung der electrischen Wirkung, ist auch die nervenstärkende und belebende, alle vitalen Functionen anfeuernde Macht des Mesmerismus bekannt, sowie die Herbeiführung von heilsamem Schlaf und Krisen in demselben. Wenn auch die Electricität bei diesen Erscheinungen nur ein begleitender Umstand oder eine peripherische Verwandlung der eigentlichen magnetischen Kraft sein mag, so ist diese doch jedenfalls mit diesen physikalischen Kräften und dem motorischen Nervenstrom verwandt, und entsteht vermuthlich wie letztere durch Aenderung der polarischen Lage der Molecüle in den Centris. Sie ist wie die Bewegung eine indirecte Wirkung des bewussten Willens (bisweilen auch bei Handauflegen der Heiligen, Wundercuren u. s. w. ganz unbewusst), was er aber eigentlich, d. h. direct thut, und wie er es macht, weiss der Magnetiseur beim Magnetisiren so wenig, als beim Aufheben seines Armes. Es tritt also hier, wie dort und überall die Vermittelung eines unbewussten Willens dazwischen, welcher bewirkt, dass gerade ein magnetischer Strom und kein anderer entsteht, und dass dieser gerade nach den Händen hin, und nicht nach irgend einem anderen Körpertheile, sich concentrirt. (Vgl. zum Kennenlernen des betreffenden Erscheinungsgebietes in weiterem Umfange: Reichenbach's odisch-magnetische Briefe).

d. Die vegetativen Functionen.

Allen vegetativen Functionen des Organismus stehen wahrscheinlich sympathische Nervenfasern vor. Der bewusste Wille hat auf sie keinen directen Einfluss, wir haben aber gesehen, dass dies auch bei den motorischen und sensiblen Fasern nicht der Fall ist, sondern dass das direct Wirkende allemal ein unbewusster Wille

ist. Wenn nun der bewusste Wille überhaupt einen Einfluss auf vegetative Functionen hat, so ist die Uebereinstimmung da, und der Unterschied kann nur in dem Grade der Leichtigkeit liegen, mit welcher durch den bewussten Willen irgend einer Wirkung der unbewusste Wille zum Setzen der Mittel zu dieser Wirkung hervorgerufen wird. Also z. B.: Wenn ich eine stärkere Mundspeichelabsonderung will, so ruft der bewusste Wille dieser Wirkung den unbewussten Willen zum Setzen der nöthigen Mittel hervor, nämlich er erzeugt von den gangliösen Endigungen der zu den Mundspeicheldrüsen führenden sympathischen Fasern aus solche Ströme in denselben, welche die beabsichtigte Wirkung hervorbringen. Dies Experiment wird so ziemlich Jedem gelingen. Aehnlich ist das Verhalten in den Absonderungen der Genitalsphäre dem bewussten Willen unterworfen, was in Verbindung mit der oben erwähnten willkürlichen Erregung der betreffenden sensiblen Nerven bei reizbaren Personen bis zur Ejaculation ohne mechanischen Reiz führen kann. Mütter sollen, wenn der Anblick des Kindes in ihnen den Willen zum Säugen erweckt, durch diesen Willen eine reichlichere Milchabsonderung bewirken können. Die Fähigkeit mancher Personen, willkürlich zu erröthen und zu erblassen, ist bekannt, namentlich bei coquetten Frauenzimmern, die darauf studiren, und ebenso giebt es Leute, welche willkürlich Schweiss hervorrufen können. Ich besitze die Macht, durch meinen blossen Willen den stärksten Schlucken momentan zum Schweigen zu bringen, während er mich früher viel incommodirte und häufig allen üblichen Mitteln nicht weichen wollte. Dass man einen Schmerz, z. B. Zahnschmerz, mitunter durch energischen Willen, ihn zu bekämpfen, lindern oder zum Aufhören bringen kann, ist bekannt, trotzdem dass durch die dabei nöthige Aufmerksamkeit der Schmerz zunächst gesteigert wird. Ebenso kann man durch den Willen einen Hustenreiz, der keine mechanische Veranlassung hat, dauernd unterdrücken. Von jeher hat es Leute gegeben, die über ihren Körper eine wunderbare Macht ausübten, theils Gaukler, theils solche, die ihren Willen auch nach anderen Richtungen sehr ausgebildet hatten, Philosophen, Magier und Büsser. Ich glaube nach diesen Erscheinungen, dass man eine weit grössere willkürliche Macht über seine Körperfunctionen besitzen würde, wenn man nur von Kind auf so viel Veranlassung hätte, darin Versuche und Uebungen anzustellen, wie man es mit Muskelbewegungen und Vorstellungsbildern genöthigt

ist. Denn als Kind weiss man so wenig, wie man es anfangen soll, um den Löffel zum Munde zu führen, als um die Speichelabsonderung zu vermehren. Daneben ist jedoch keineswegs zu verkennen, dass die Verknüpfung des bewussten und unbewussten Willens in diesem Gebiete absichtlich erschwert ist, weil die bewusste Willkür im Allgemeinen an den vegetativen Functionen nur verderben und nichts bessern würde, und durch dieses Gebiet von seiner eigentlichen Sphäre des Denkens und Handelns nach Aussen unnütz abgelenkt würde.

2. Der Einfluss der bewussten Vorstellung.

Die bewusste Vorstellung einer bestimmten Wirkung kann oft ohne den bewussten Willen dazu den unbewussten Willen zum Setzen der Mittel hervorrufen, so dass dann die Verwirklichung der bewussten Vorstellung unwillkürlich erscheint. Die Physiologie, welche diese Thatsachen berücksichtigen muss, aber den Begriff des unbewussten Willens nicht kennt, sieht sich zu der ungereimten Behauptung veranlasst, dass die blosse Vorstellung ohne Willen Ursache eines äusseren Vorganges werden könne. Wenn man aber dies überlegt, so findet man, dass hierbei in der That nichts gesagt ist, als dass der Begriff Vorstellung in diesen Fällen unvermerkt um den Begriff unbewussten Willen erweitert sei, wie dies Cap. IV. S. 86—87 erörtert ist. Ich thue also nichts, als dass ich diese unvermerkte Erweiterung des Begriffes Vorstellung beim rechten Namen nenne, und als selbstständiges Glied im Process hinstelle, da es doch unstatthaft erscheinen muss, in einen schon fixirten Begriff die Merkmale eines anderen ebenfalls fixirten Begriffes noch zu den seinigen dazu hineinzuschachteln.

In erster Reihe stehen alle Geberden und Mienen im weitesten Sinne genommen. Hier liegt in der Vorstellung, welche die Miene hervorruft, nicht einmal die Wirkung, geschweige denn die Mittel dazu, eingeschlossen, sondern die Geberden erscheinen durchaus als Reflexwirkungen, so nothwendig und übereinstimmend in allen Individuen erfolgen sie. Wie zweckmässig sie sind, liegt wohl auf der Hand, denn ohne die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Geberden würde Niemand sie verstehen, und ohne vorhergehende Verständigung durch Geberden würde nie eine Wortsprache möglich geworden sein, und würden die stummen Thiere jedes Verständi-

gungsmittels, selbst die stimmbegabten des bei Weitem grössten Theiles ihrer Sprache entbehren. Aber auch bei Menschen halten wir uns jetzt noch, wo wir der Rede misstrauen, an den Ausdruck des Redenden. Ich überhebe mich einer Aufzählung der einschlagenden Erscheinungen, die überall nachzulesen sind. — Die zweite Gruppe der Erscheinungen bilden die Nachahmungsbewegungen, die offenbar ebenfalls Reflexwirkungen sind. Wenn wir einen Redner heftig declamiren sehen, oder wenn wir ein Duell, ein Fechten, einen kühnen Sprung, einen Tanzenden mit ansehen, und bei der Sache lebhaft betheiligt sind, so machen wir ähnliche Bewegungen mit, wie es uns gerade unsere Positur erlaubt, oder fühlen doch den Drang zu ähnlichen Bewegungen, wenn wir ihn auch unterdrücken. Ebenso singt der natürliche Mensch gern die Melodie mit, die er spielen hört. Wenn man Jemand gähnen sieht, so ist es sehr schwer, das Gähnen selbst zu unterdrücken, und auch umfangreichere Krämpfe, wie Veitstanz, Epilepsie, wirken oft durch den blossen Anblick auf reizbare Personen ansteckend. Da in allen diesen Fällen nicht materieller Einfluss die Vermittelung übernimmt, so kann es nur die Vorstellung dieser Bewegungen sein, welche durch den Anblick so lebhaft erregt wird, dass sie den unbewussten Willen zur Ausführung erweckt. Indem dieser Process innerhalb eines Nervencentrums vorgeht, auch wohl der letzte Ausführungswille in diesem Centrum bewusst wird, gehört er unter den Begriff Reflexbewegung.

Die nächste Gruppe enthält den Einfluss bewusster Vorstellung auf vegetative Functionen. Die Einflüsse der verschiedenartigsten Gemüthsbewegungen auf Absonderungsfunctionen sind bekannt (z. B. Aerger und Zorn auf Galle und Milch, Schreck auf Harn und Stuhlgang, wollüstige Bilder auf den Samen u. s. w.). Die Vorstellung, Arzneimittel (z. B. Laxantia) genommen zu haben, wirkt oft ebenso wie die Arzneimittel selbst; die Einbildung, vergiftet zu sein, kann die Symptome der Vergiftung wirklich hervorrufen; viele christliche Schwärmer haben an den Tagen der Märtyrer die Schmerzen derselben wirklich gefühlt, wie ja auch Hypochondristen die Krankheiten wirklich fühlen, welche zu haben sie sich vorstellen, und wie junge Mediciner bisweilen alle möglichen Krankheiten zu haben glauben, von denen sie hören (namentlich wird dies in auffallendem Maasse von einem Schüler Boerhave's erzählt, der deshalb auch das Studium verlassen musste). Das

sicherste Mittel, von einer ansteckenden Krankheit befallen zu werden, ist, wenn man sich vor ihr fürchtet, während der Arzt auf einer solchen Station selten davon befallen wird. Die lebhafte Furcht und Vorstellung der Krankheit kann allein zum Entstehen derselben ohne jede Ansteckung genügen, besonders wenn sie durch den Schreck potenzirt wird, in Gefahr gerathen zu sein. Durch das ganze Mittelalter hindurch ziehen sich die Berichte von Wundmalen und Blutungen an ascetischen Schwärmerinnen, und wir haben keine Ursache, diesen Nachrichten Glauben zu versagen, wenn ein deutscher und ein italienischer Arzt dieses Jahrhunderts das freiwillige Bluten zu gewissen Zeiten als Augenzeugen bestätigen. (Siehe Salzburger Medicinische Zeitung von 1814. I. 145—158 u. II. 17—26: „Nachricht von einer ungewöhnlichen Erscheinung bei einer mehrjährigen Kranken“ vom Medicinalrath und Professor v. Druffel zu Münster.) Warum sollen auch nicht Blutgefässe, wenn sie das Erröthen gestatten und gelegentlich blutigen Schweiss entstehen lassen, sich soweit ausdehnen, dass Blutung durch die Haut entstehe? Aehnliche Fälle kommen auch im profanen Leben vor. Ennemoser berichtet eine als völlig beglaubigt bezeichnete Geschichte, wo die Streiche eines zur Spiessruthenstrafe verurtheilten Soldaten am Leibe seiner Schwester sich durch Schmerzen und äussere Hautzeichen gezeigt haben sollen. Das viel bezweifelte Versehen der Schwangeren gehört ebenfalls hierher. Die meisten Physiologen verwerfen ohne Weiteres die Thatsachen, weil sie sie nicht erklären können; Burdach, Baer (der ein Beispiel von seiner Schwester erzählt), Budge, Bergmann, Hagen (letztere Beide in Wagner's Handwörterbuch) erkennen die Thatsachen durchaus an, Valentin stellt wenigstens ihre Möglichkeit im Allgemeinen nicht in Abrede, J. Müller giebt das Versehen der Schwangeren zu, insoweit es nur Hemmungsbildungen hervorbringen soll, aber nicht insofern es Veränderungen auf bestimmten Theilen des Körpers hervorrufen soll. Nun ist aber einestheils fast jede Hemmungsbildung eine bloss partielle, und andererseits haben wir so viel Beispiele sowohl von Vererbung ganz partieller Abzeichen, der Muttermäler, als auch von ganz partiellen Veränderungen am eigenen Körper (wie eingebildete Wirkung von Giften oder Arzneien, Wundmale der Stigmatisirten), dass kein Grund vorliegt, an solchen ganz partiellen Einwirkungen der Mutterseele auf die Fötusseele zu zweifeln, welche letztere ja noch ganz in das organische Bilden versenkt ist. Indem ich so die Thatsache

vom Versehen der Schwangeren anerkenne, bezweifle ich keineswegs, dass neun Zehntel derartiger Erzählungen Unsinn sind, aber streng genommen wären ganz wenige beglaubigte Fälle genügend.

An die Entstehung von Vergiftungssymptomen nach eingebildeter Vergiftung und Arzneiwirkung, ohne sie genommen zu haben, schliessen sich eine grosse Zahl der sympathetischen oder Wundercuren an. Wie dort die Vorstellung der Wirkung den unbewussten Willen zum Setzen der Mittel und dadurch die Wirkung selbst hervorruft, ebenso auch hier. Das Eigenthümliche daran ist die Frage, auf welche Art durch die Vorstellung der Wirkung das unbewusste Wollen der Mittel bewirkt werde. Das bewusste Wollen der Wirkung scheint nicht wesentlich, denn beim Versehen der Schwangeren und bei dem Eintreten der Wirkungen, die man sogar fürchtet, kann doch der bewusste Wille nur dagegen und nicht dafür sein, und dennoch tritt der unbewusste Wille und die Wirkung ein. Dagegen ist ein anderes Moment unentbehrlich bei demjenigen Theil der Erscheinungen, die vom eigenen Willen des Individuums ausgehen, und nicht (wie bei Mutter und Fötus) durch einen fremden Willen magisch hervorgerufen werden, nämlich der Glaube an das Eintreten der Wirkung; denn wie Paracelsus wunderschön sagt: „Der Glaube ist's, der den Willen beschleusst.“ Wo deshalb der bewusste Wille mit dem Glauben an seine eigene Macht des Widerstandes opponirt, da ruft dieser Glaube einen unbewussten Willen hervor, welcher die Wirkung der ersten Vorstellung verhindert. Es kommt dabei nur darauf an, welcher Glaube stärker ist, der an das Eintreten der Wirkung, oder der an die eigene Widerstandskraft, je nachdem neigt sich auch der unbewusste Wille auf die eine oder die andere Seite. Die Kunst bei solchen Curen ist also nur die, den Glauben an das Gelingen einzuflössen, und weil die Menschen diesen Zusammenhang nicht kennen, auch der daraus hervorgehende Glaube vielleicht zu schwach zur Wirkung wäre, muss der Aberglauben den Glauben schaffen und dazu dient allerlei Hocus Pocus. Vom unbewussten Willen gilt buchstäblich das Wort: „Je mehr Willen, je mehr Macht“, und das ist der Schlüssel zur Magie.

VIII.

Das Unbewusste im organischen Bilden.

Wir haben schon in den vorigen beiden Abschnitten bisweilen nicht umhin gekonnt, den Inhalt dieses Capitels zu anticipiren. Dies liegt daran, weil die nacheinander behandelten Gegenstände mit dem Bildungstrieb so innig verwachsen, ja Eines und Dasselbe sind, dass bei dem Versuch eines scheinbaren Auseinanderhaltens ein grosser Theil der schlagendsten Erscheinungen ganz unberücksichtigt hätte bleiben müssen. Wir haben gesehen, dass der allgemeinste begriffliche Ausdruck, unter den man alle diese Gebiete zusammen fassen kann, der des Instinctes ist; aber ebenso gut kann man fast alle als Reflexwirkungen auffassen, denn ein äusseres Motiv zum Handeln muss immer vorhanden sein, und die Handlung erfolgt auf dieses Motiv mit Nothwendigkeit, also reflectorisch, wenn auch erst mittelbar durch verschiedene Reflectionen vermittelt. Eben so gut kann man aber auch alle diese Erscheinungen als Wirkungen der Naturheilkraft ansehen, denn nur wo dass äussere Motiv ein fremder, widerstrebender Stoff ist, kann es als Motiv wirken, sonst lässt es indifferent; die Bewältigung des Materials ist aber ein Act der Naturheilkraft. Das Eigenthümliche des Bildungstriebes wäre zu setzen in die Verwirklichung der typischen Idee der Gattung auf der ihr in jedem Lebensalter zukommenden Stufe, während die Naturheilkraft in der Selbsterhaltung der verwirklichten Idee bestände. Man sieht aber, dass einerseits die Abwehr einer Störung nur durch Neubildung möglich ist, d. h. dass die Selbsterhaltung der verwirklichten Idee nicht möglich ist, als durch gleichzeitige Entwickelung, also Verwirklichung einer neuen Stufe der Idee, dass andererseits die Verwirklichung einer neuen Stufe der Idee nur in einer Reihe von Kämpfen und Selbsterhaltungsacten besteht, da alle

Stellen des Organismus in jedem Moment durch Störung bedroht sind, und dass drittens die bildenden und bauenden Instincte eben so gut wie das Bilden innerhalb des Körpers nach fixen Ideen arbeiten, welche unbedingt als integrirende Bestandtheile der Gattungsidee betrachtet werden müssen. Ja sogar müssen im weiteren Sinne auch alle anderen Instincte als Verwirklichungen specieller Theile der Gattungsideen aufgefasst werden, denn die Gattungsidee der Nachtigall wäre offenbar unvollständig, wollte man die bestimmte Gesangsweise nicht zu ihr hinzurechnen, ebenso wie die des Ochsen ohne das Stossen, oder des Ebers ohne das Hauen, oder der Schwalbe ohne die halbjährige Wanderung.

Es bleibt uns demnach in diesem Capitel nur übrig, erstens einige Andeutungen über die Zweckmässigkeit des organischen Bildens zu geben, und zweitens zu zeigen, wie es sich in allmäliger Stufenfolge an die bisher betrachteten Aeusserungsweisen des Unbewussten anschliesst.

Was die Zweckmässigkeit der Organisation betrifft, so könnte man einerseits darüber allein starke Bände vollschreiben, und andererseits gehört zu teleologischen Detailbetrachtungen die grösste Vorsicht, weil zum Theil gerade dadurch die Teleologie in Misscredit gerathen ist, dass dünkelvolle Köpfe der Natur Zwecke untergeschoben haben, die nicht selten die Grenze des Albernen und Lächerlichen erreichten. Es kann sich also hier nur um einige flüchtige Fingerzeige handeln, welche um so mehr für unseren Zweck genügen, als zu einer weiteren Ausführung derselben heutzutage die Kenntnisse jedes Gebildeten ausreichen. Ich gehe davon aus, dass sich als Zweck des Thierreiches uns die Steigerung des Bewusstseins darstellt; sei es nun, dass man den Zweck dieses helleren Bewusstseins in einer Steigerung des Genusses, oder der Erkenntniss, oder zuletzt eines ethischen Momentes suchen wolle, immer bleibt zunächst die Erhöhung des Bewusstseins der directe Zweck aller thierischen Organisation (vgl. Cap. C. XIII.). Warum überhaupt die Verleiblichung des Geistes die Bedingung für die Entstehung des Bewusstseins bilde, werden wir erst später sehen (Cap. C. III.), hier fragt es sich zunächst: woher die Trennung der organischen Natur in Thierreich und Pflanzenreich? Der erste Grund ist der, dass zu der Verwandlung der unorganischen Materie in organische, und der niederen organischen Verbindungsstufen in höhere, eine solche Aufbietung unbewusster Seelenkräfte gehört, dass d a s s e l b e Wesen keine

Energie zur Verinnerlichung mehr übrig behielte, weil sein Vermögen in der Vegetation aufginge. Nur wo keine Steigerung der organisch chemischen Zusammensetzung der Materie mehr erforderlich ist, sondern eine blosse Erhaltung auf der schon vorgefundenen Stufe, oder eine blosse Leitung der von selbst erfolgenden Rückbildung auf niedere Stufen verlangt wird, nur da behält das Individuum die nöthige Energie übrig, um die vorgefundene Materie zu dem künstlichen Bau der Bewusstseinsorgane zu formen, und den Process der geistigen Verinnerlichung auf die Spitze zu treiben. Darum die Trennung der Natur in das producirende Pflanzenreich und das consumirende Thierreich. Nun könnte man sich aber den Producenten und Consumenten dennoch in einem Wesen vereinigt denken, indem die eine pflanzliche Hälfte des Organismus die Stoffe bildet, von deren Verbrauch die andere thierische Hälfte ihr Bewusstsein ausbildet. Dem steht aber der zweite Grund für die Trennung von Thier- und Pflanzenreich entgegen. Es leuchtet nämlich ein, dass ein an die Scholle, auf der es wächst, gebundenes Thier (wie die Uebergangsformen niederer Wasserthiere in das Pflanzenreich zeigen) zu keiner ausgedehnteren Erfahrung und dadurch zu keiner höheren geistigen Entwickelung befähigt ist; man wird also als Bedingung einer höheren Bewusstseinsstufe Locomobilität fordern müssen. Wenn nun aber die Stoffe, aus denen sich organische (d. h. zum Träger höheren Bewusstseins allein befähigte) Materie bilden lässt, wesentlich aus dem den Erdboden durchdringenden Wasser gezogen werden müssen, und hierzu die Ausbreitung einer grossen auftauchenden Oberfläche unter der Erde (Wurzelfasern) nothwendig ist, so ist klar, dass aus der unorganischen Natur sich direct keine Wesen von höheren Bewusstseinsstufen bilden können, da eine Locomotion bei solcher unterirdischen Verbreitung unmöglich ist. Hierdurch ist die Locomobilität der Thiere und die Stabilität der Pflanzen und somit die Sonderung beider Reiche bedingt.

Die Thiere müssen also ihre Nahrung aufsuchen, und brauchen hierzu nicht nur Bewegungsorgane, sondern auch Organe, um die zu ihrer Nahrung geeigneten und ungeeigneten Stoffe zu unterscheiden, und ihre Bewegungen mit Sicherheit ausführen zu können. Dies sind die Sinneswerkzeuge. Der Organismus kann ferner nur durch Resorption Materie assimiliren, daher muss diese in flüssiger Gestalt sein. Die Pflanzen finden ihre Nahrung schon in dieser Gestalt vor, die Thiere aber meist in fester; sie müssen also Organe

haben, um diese feste Nahrung erst wieder in flüssige Form zu bringen; hierzu dient das Verdauungssystem mit seinen Zerkleinerungsorganen (Mund und Magen), seinen auflösenden Säften (Mundspeichel, Magensaft, Darmschleim, Galle), seinen langen Canälen, und endlich der Ausführmündung unverdauter Stoffe. Die Chylusgefässe, welche den Speisebrei aufsaugen, sind die Wurzelfasern des Thieres. Da es wegen seiner ungleich grösseren dynamischen Leistungen viel mehr Stoff verbraucht, als die Pflanze, muss auch für einen schnelleren Ersatz gesorgt sein; hierzu dient das System des Blutlaufes, welches allen Theilen des Organismus fortwährend neue Stoffe in schon geeignetster Form zur Assimilation darbietet. Da der chemische Process im Thiere wesentlich ein Rückbildungs-, d. h. Oxydationsprocess ist, so muss für den nöthigen Sauerstoff Sorge getragen werden. Die Pflanzen brauchen zur Wechselwirkung mit der Atmosphäre keine besonderen Organe, weil ihre zu ihrem Inhalt ungemein grosse Oberfläche die Diffusion genügend vermittelt; beim Thiere aber, dessen Oberfläche aus anderen Rücksichten viele tausendmal kleiner als die der Pflanzen sein muss, muss durch besondere Organe mit grosser innerer Oberfläche (Luftröhrenverästelung) mit kräftiger Ventilation und durch schnellen Wechsel der anliegenden Luftschichten vermittelst Wimperbewegung, sowie durch eine der Diffusion günstige Beschaffenheit der trennenden Membranen die nöthige Menge Sauerstoff in den Körper eingeführt werden; dieser Oxydationsprocess bringt zugleich die thierische Wärme hervor, welche eine Bedingung für die subtileren Veränderungen der organischen Materie ist, oder wenigstens dem psychischen Einfluss einen grossen Theil des Kraftaufwandes erspart.

So haben wir aus dem Bewusstsein als Zweck des thierischen Lebens schon die Nothwendigkeit von fünf Systemen hergeleitet, von dem der Bewegung, der Sinneswerkzeuge, der Verdauung, des Blutlaufes und der Athmung. Was die äussere Gesammtform des Körpers bestimmt, ist hauptsächlich das erstere, das System der Bewegung. Sein Grundprincip ist Contraction, wie wir es schon bei der Wimperbewegung und den Bewegungen der niederen Wasserthiere sehen. Sobald jedoch die übrigen Systeme einen gewissen Grad der Ausbildung erreicht haben, verlangt die contractible Masse Stützpuncte im eigenen Körper, um mehr partielle Bewegungen und in mannigfaltigerer Richtung vornehmen zu können; namentlich tritt dies Bedürfniss sofort bei den Landthieren (auch schon bei den

niedrigsten) ein. Diese Stützpuncte werden durch ein Skelett gewonnen, welches zunächst aus verdickten Epithelialschichten oder kalkigen Oberhautexcrementen, später bei den Wirbelthieren aus dem Knochenskelett gebildet wird. Diese festen Theile dienen zugleich den weichen zum Schutz, sonach bei den Wirbelthieren Schädel und Wirbelsäule dem Hirn und Rückenmark. Die Organe zur äusseren Locomotion bilden sich schon bei ziemlich niederen Thieren als besondere Gliedmaassen aus, die, je nach den Elementen und Localitäten, und je nach der Nahrung, auf welche das Thier angewiesen ist, die mannigfaltigsten Modificationen zeigen. — Zur Ermöglichung einer leichteren Wechselwirkung von Seele und Leib bildet sich als sechstes das Nervensystem aus, von dessen Bedeutung schon mehrfach die Rede gewesen ist, und als siebentes endlich schliesst sich im Dienste nicht des Individuums, sondern der Gattung das Fortpflanzungssystem an.

Dies wäre in grossen Zügen die teleologische Ableitung der Construction des Thierreiches aus dem Bewusstsein, wobei das Pflanzenreich bloss, oder doch wesentlich nur als Mittel für das Thierreich erscheint, indem es ihm die Nahrungsmittel einerseits und das Brennmaterial und den Sauerstoff andererseits bereitet; denn die fleischfressenden Thiere leben ja auch vom Pflanzenreich, nur indirect. Die Zweckmässigkeit der Einrichtungen im Besonderen zu verfolgen, würde, wie gesagt, hier viel zu lange aufhalten. Ich verweise nur auf die wunderbare Construction der Sinnesorgane, wo die Zweckmässigkeit auf das Eclatanteste hervortritt. Fast noch mehr ist dies bei den Zeugungsorganen der Fall, wo es besonders Staunen erregt, dass sie bei aller Verschiedenheit doch für die beiden Geschlechter einer Gattung stets zusammenpassen, auch die übrige Körpergestalt stets eine Begattung zulässt. Die Brunst stellt sich bei den Thieren stets so ein, dass nach Verlauf der constanten Trächtigkeitsdauer die Jungen zu der Jahreszeit auskommen, wo sie die reichlichste Nahrung finden; bei vielen erwachsen zur Brunstzeit besondere Theile, um die Begattung besser zu vollziehen, welche nachher wieder verschwinden; so bei vielen Insecten Haken an den Geschlechtstheilen zum Festhalten des Weibchens, beim Frosch warzige Erhabenheiten an den Daumen der Vorderfüsse, die er in den Leib des Weibchens eindrückt, beim männlichen gemeinen Wasserkäfer Scheiben mit gestielten Saugnäpfen auf den drei ersten Handgliedern, beim Weibchen dagegen Furchung der Flügeldecken.

Ein häufig vorkommender Irrthum ist der, an der zweckmässigen Einrichtung der Organismen deshalb zu zweifeln, weil gewisse Anforderungen der Zweckmässigkeit, welche wir zu stellen uns herausnehmen, von ihnen nicht erfüllt werden. Dass eine vollkommene Zweckmässigkeit im Einzelnen unmöglich ist, sollte doch Jedem einleuchten, denn dann dürfte zunächst keine Krankheit oder Schwäche den Körper besiegen, er also unsterblich sein. Wenn man fordert, dass die Hirnschale des Menschen den Schlag eines faustgrossen Hagelkornes aushalten sollte, und sie für unzweckmässig erklärt, weil sie das nicht thut, so ist das offenbar thöricht, da ihre Einrichtung für solche Ausnahmefälle andere und viel grössere Inconvenienzen im Gefolge haben würde. Dieser Art sind aber die meisten Fälle, wo behauptet wird, dass Organismen unzweckmässig eingerichtet seien; es reducirt sich darauf, dass ihnen Einrichtungen fehlen, welche für gewisse Fälle zweckmässig sein würden, in den meisten anderen Fällen oder Beziehungen aber unzweckmässig. Eine andere Art von Vorwürfen der Unzweckmässigkeit wird durch die Constanz der morphologischen Grundtypen möglich, welche ein durchgehendes Naturgesetz bildet, und die Einheit aller organischen Formen, die Einheit des ganzen Schöpfungsplanes nur in um so helleres Licht setzt. Es ist das *lex parsimoniae*, welches sich auch im Erfinden der organischen Formen bewahrheitet, indem es der Natur leichter fällt, hier und da unschädliches Ueberflüssiges stehen zu lassen, als immer wieder Veränderungen vorzunehmen und neue Ideen zu erdenken; sie bleibt vielmehr bei der möglichsten Einheit der Idee stehen, und nimmt an dieser gerade nur so viel Aenderungen vor, als unumgänglich nothwendig sind. Von dieser Art sind die rudimentären Zitzen bei männlichen Säugethieren, die Augen des Blindmolls, die Schwanzwirbel bei schwanzlosen Thieren, die Schwimmblase bei Fischen, die immer auf dem Grunde leben, die Gliedmaassen der Fledermäuse und Cetaceen u. dgl. m.

Endlich ist zu bemerken, dass wir bei dem zweckmässigen Wirken des Bildungstriebes ebenso wie bei dem des Instinctes ein Hellsehen des Unbewussten anerkennen müssen, da alle Organe früher im Fötusleben entwickelt werden, als sie in Gebrauch treten, und oft sogar sehr bedeutend früher (z. B. Geschlechtsorgane). Das Kind hat Lungen, ehe es athmet, Augen, ehe es sieht, und kann doch auf keine Weise anders als durch Hellsehen von den zukünftigen Zuständen Kenntniss haben, während es die Organe bildet;

aber ein Grund gegen die Bildungsthätigkeit der individuellen Seele kann dies nicht sein, da es um nichts wunderbarer ist, als das Hellsehen des Instinctes.

Gehen wir nunmehr dazu über, den stetigen und allmäligen Anschluss des organischen Bildens an die Leistungen des Instinctes zu betrachten. — Die Nester, den Bau und die Höhlen, welche sich die Thiere bauen und graben, betrachtet noch Jeder als Wirkungen des Instinctes. Der Pfahlwurm bohrt sich mit seiner Schale in Holz, die Bohrmuschel in weichen Felsen eine Höhle; der Sandwurm bohrt sich in den Sand und klebt diesen mittelst des an seiner Hautfläche ausgeschiedenen Saftes zu einer Röhre zusammen; einige kleine Käfer bilden sich aus Staub, Sand und Erde einen Ueberzug ihrer zarten Haut; die Mottenlarven machen sich Röhren aus Haaren oder Wolle, die sie mit sich herumtragen; die Larve der meisten Phryganeen webt mit den aus ihrem Spinnorgane hervorgegangenen Fäden Holz, Blätter, Mutterschalen u. s. w. zu einer Röhre zusammen, in der sie wohnt und die sie mit sich trägt. Die sich einspinnende Raupenlarve braucht keine fremden Stoffe mehr, die sie in ihr Gespinnst einwebt, sondern begnügt sich mit diesem allein, um die zur Verpuppung nöthige Abschliessung und Ruhe zu erhalten; hier ist also die Wohnung des Thieres ebenso wie das Netz der Spinnen und der Hautüberzug, den einige Käferlarven aus ihrem eigenen Koth bilden, schon ganz vom Organismus selbst gebildet.

Nautilus und Spirula treten periodisch aus ihrem halbkugeligen Gehäuse heraus und bilden sich ein ihrem inzwischen eingetretenen Wachsthum entsprechendes grösseres, das aber mit dem alten verbunden ist, so dass mit der Zeit das Gehäuse des Thieres aus einer Reihe solcher immer grösser werdenden Kammern besteht. Auf ähnliche Weise wachsen mit den Schnecken ihre Gehäuse, während die Krustaceen jährlich ihre Schale durch willkürliche Bewegung sprengen und ausziehen, ähnlich wie die Arachniden, Schlangen und Eidechsen ihre Haut, die Vögel und Säugethiere ihre Federn und Haare, während die Haut der höheren Thiere sich fortwährend schuppt. Was wir bis jetzt am Bau im Ganzen gesehen haben, kann man auch an einzelnen Theilen, z. B. dem Deckel, beobachten. Eine Spinne *(Mygale cementaria)* lebt in einer Höhle im Mergel, die sie mit einer Thür aus zusammen gewobenen Erdklümpchen an einer Angel aus Spinneweben befestigt. Die Weinbergsschnecke schliesst im Winter ihre Wohnung mit einem Deckel, den sie

sammt seiner Angel durch Ausschwitzungen des eigenen Körpers verfertigt, der aber doch mit ihrem Körper in keiner Verbindung steht. Bei anderen Schnecken dagegen ist der Deckel durch muskulöse Bänder mit dem Thiere permanent verbunden. So sind wir in stetiger Folge vom Bauinstinct zum organischen Bilden gelangt, und was so in einander fliesst, sollte aus verschiedenen Grundprincipien hervorgehen? Wie die Eichhörnchen und andere Thiere der Instinct reichlicher sammeln und eintragen lehrt, wenn ein kalter Winter bevorsteht, so bekommen Hunde, Pferde und Wild in solchen Jahren einen dickeren Winterpelz; wenn man aber Pferde in heisse Climata versetzt, so bekommen sie nach wenigen Jahren gar kein Winterhaar mehr. Dass der Kukuk seinen Eiern die Farbe der Eier des Nestes einbildet, welches er sich zum Legen ausgesucht hat, ist schon wiederholt erwähnt. Der Instinct der Spinne weist sie auf Spinnen an, die Bildungsthätigkeit giebt ihr das Organ zum Spinnen; der Instinct der Arbeitsbiene weist sie speciell auf das Einsammeln und dem entsprechen die Transportmittel, ja sogar haben sie Bürsten an den Füssen zum Zusammenkehren des Blüthenstaubes und Gruben zum Einsammeln vor den anderen Bienen voraus. Die Insecten, welche ihrem Instinct nach ihre Eier auf frei herumkriechende Larven legen, haben sich nur einen ganz kurzen Legestachel gebildet, während andere sehr lange Stacheln haben, die ihre Eier in Larven legen müssen, welche tief in altem Holze *(Chelostoma maxillosa)* oder in Tannzapfen versteckt sitzen. Der Ameisenbär, der seinem Instinct nach auf Termiten angewiesen ist, und bei jeder anderen Nahrung stirbt, hat sich bei seiner Entstehung darauf vorbereitet theils durch kurze Beine und starke Krallen zum Ausgraben, theils durch seine lange, schmale, zahnlose, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge versehenen Schnauze. Die Eulen, die auf Nachtraub angewiesen sind, haben den gespenstisch leisen Flug, um die Schläfer nicht zu wecken. Die Raubthiere, die durch ihre Verdauung instinctiv auf Fleischnahrung angewiesen sind, haben sich auch mit der nöthigen Kraft, Schnelligkeit, Waffen und Scharfblick oder Geruch versehen. Wie der Instinct viele Vögel ihre Nester durch Aehnlichkeit der Farbe mit der Umgebung verstecken lehrt, so hat die Bildungsthätigkeit unzähligen Wesen durch Aehnlichkeit mit ihrem Aufenthaltsort Schutz verliehen (namentlich Schmarotzern). Sollte es wirklich ein verschiedenes Princip sein, was den Trieb zur That einflösst, und die Mittel zur Ausführung verleiht?

Was die Reflexbewegungen betrifft, so sehen wir einen grossen Theil der Verdauungsvorgänge durch dieselben vermittelt. Vom Schlucken an werden die peristaltischen Bewegungen der Speiseröhre, des Magens und der Därme grossentheils durch Reflexbewegungen bewirkt, indem der an jeder Stelle wirkende Reiz der genossenen Speise zu der Weiterbeförderung durch zweckmässige Bewegungen Anlass giebt. Ebenso ist die auf den Reiz der Speisen eintretende Vermehrung der Secretionen von Mundspeichel, Magensaft, Darmschleim u. s. w. Reflexwirkung. Die Entleerung der angehäuften Excretionen erfolgt gleichfalls durch Reflexwirkung. Wir haben oben gesehen, dass die Reflexwirkung durchaus nichts Mechanisches ist, sondern Wirkung der unbewussten Intelligenz.

Wir kommen nun zur wichtigsten Parallele, der mit der Naturheilkraft. Schon oben haben wir betrachtet, wie die Erhaltung der constanten Wärme eine der wunderbarsten Leistungen des Organismus sei, die nur durch wunderbar genaue Regelung der Athmung, der Egestion und Ingestion bewirkt werden könne. Hierbei muss aber die Zukunft mit in Anschlag gebracht werden, wenn nämlich in Zukunft eintretende Störungen durch das Eintreten ihrer Ursachen sich im Voraus berechnen lassen.

Dem entsprechend sehen wir jeder Ingestion sehr bald eine entsprechend vermehrte Egestion folgen, noch ehe das Blut die neuen Stoffe aufgenommen haben kann (z. B. unmittelbar nach dem Trinken vermehrter Harnabgang oder Schweiss, vermehrte Speichel- und Gallenabsonderung beim Essen unabhängig von örtlicher Reizung der Organe). Da jeden Augenblick eine wenn auch geringe Störung der Wärmeconstanz eintritt, so muss die Heilkraft oder Bildungsthätigkeit schon mit diesem Punct allein fortwährend beschäftigt sein. Ferner gehört zur Verdauung jeder Speise eine besondere Art der mechanischen und chemischen Behandlung. Wir sehen, dass Fleisch von Pflanzenfressern, Pflanzen von Fleischfressern gar nicht oder nur unvollständig verdaut werden kann, dass Knochen von Raubvögeln verdaut werden, von Krähen aber nicht, dass der Instinct viele Thierarten auf eine einzige Art von Nahrungsmitteln anweist, ohne welche sie sterben, und dass umgekehrt sich bei Menschen und Thieren Idiosynkrasien der Gattung oder des Individuums finden, durch welche gewisse Stoffe unbewältigt bleiben und dem Organismus zum Nachtheil gereichen. Hieraus geht hervor, dass die Verdauung jedes Stoffes andere Bedingungen erfordert,

und dass er unverdaut bleibt oder schadet, wenn der Organismus nicht im Stande ist, diese Bedingungen herbeizuführen. Demnach setzt jeder Verdauungsact das Herbeiführen besonderer Bedingungen voraus, ohne welche er störend auf den Organismus wirkt; hier haben wir also wiederum eine fortwährende Beschäftigung der Heilkraft in Abwehr der Störungen, oder, wenn man will, der Bildungsthätigkeit in Assimilation des Stoffes.

Wir haben gesehen, dass bei jeder Verletzung die Wirkung der Heilkraft oder der Ersatz nur möglich ist durch Neubildung, durch die Entzündung, welche das Neoplasma liefert, aus dem sich dann die zu ersetzenden Theile entwickeln. Eben so sehr beruht jede Vermehrung einer Egestion bei Unterdrückung einer anderen auf einer Neubildung, nämlich des nunmehr vermehrten Egestionssecretes.

Die ganze Ernährung des Körpers, in der nach beendetem Wachsthum die Hauptaufgabe des Bildungstriebes besteht, ist ein und dasselbe mit Neubildung, und verhält sich zur Neubildung ganzer Körpertheile, wie die fortwährende Hautabschuppung des Menschen zur periodischen Häutung der Schlangen und Eidechsen, d. h. die Ernährung ist eine Summe unendlich vieler, unendlich kleiner Neubildungen, die Neubildung bloss eine sich sehr schnell addirende und darum mehr in die Augen fallende Ernährung. Haben wir also die Neubildung im Ersatz bereits als ein zweckthätiges Wirken der unbewussten Seele erkannt, so muss dasselbe für die Ernährung gelten, wenn wir auch diese, wie wir nicht umhin können, als zweckmässig anerkennen müssen. Allerdings wird in dem allmäligen Verlauf der Ernährung der seelische Einfluss weniger in Anspruch genommen, als bei rapiden Neubildungen, schon weil die chemische Contactwirkung mehr behülflich ist, dass er aber keinesweges entbehrt werden kann, beweisen die durchgreifenden Ernährungsstörungen in den Theilen, deren Nervenverbindungen mit den Centris der zuführenden sympathischen Fasern durchschnitten sind; (theils Abmagerung, theils Entartung der Secrete, theils Blutentmischung, bei empfindlicheren Theilen, wie Augen: Entzündung und Zerstörung). Die capillaren Blutgefässe, aus denen durch Endosmose die Gebilde ihre Nährflüssigkeit beziehen, mögen sich noch so fein vertheilen, so wird doch für jedes Gefäss noch ein verhältnissmässig grosses Gebiet übrig bleiben, in dem auch die dem Gefäss fern liegendsten Theile versorgt sein wollen, auch wird

häufig von demselben Gefäss Muskel, Sehnen, Knochen und Nervensubstanz gleichmässig versehen werden müssen; es muss sich also jedes Theilchen aus der Nährflüssigkeit herausnehmen, was ihm passt. Wenn wir nun aber wissen, dass nach chemischen Gesetzen sowohl die zu ernährenden Gebilde, als die Nährflüssigkeit fortwährend die Tendenz zur Zersetzung haben, der sie nachkommen, sobald durch den Tod oder auch vor dem Tode bei grosser Körperschwäche die Macht der unbewussten Seele über sie aufgehört hat, so können wir unmöglich glauben, dass ohne jeden seelischen Einfluss diese Assimilation in alle den feinen örtlichen Nüancen vor sich gehen kann, wie sie für den Bestand des Organismus nothwendig ist. Es ist diese chemische Beständigkeit der organischen Gebilde ganz analog der fortwährenden mechanischen Spannung durch den Tonus; Beides ist nur durch eine unendliche Summe unendlich kleiner Gegenimpulse gegen natürliche Zersetzung und natürliche Erschlaffung zu erklären, und diese Impulse können nur vom Willen ausgehen. So folgt auch aus apriorischer Erwägung, was durch die empirische Anschauung der Nervendurchschneidung bestätigt wird.

Gesetzt nun aber, diese beiden Gründe im Verein mit der Einerleiheit von Neubildung und Ernährung würden nicht zutreffend befunden, um den seelischen Einfluss bei der gewöhnlichen Ernährung zu beweisen, und man nähme an, dass die chemische Contactwirkung der vorhandenen Gebilde genügende Ursache wäre, so fragte es sich doch: woher kommt diese Beschaffenheit der Ursache? Da würde man denn sagen müssen: diese Gebilde haben jetzt diese Beschaffenheit, weil sie sie früher hatten. So würde man beim Weiterfragen auf einen Punct kommen, wo die Beschaffenheit der Gebilde eine andere geworden, und es würde zunächst diese Aenderung zu erklären sein; denn diese Aenderung ist Ursache, dass diese Gebilde von jenem Zeitpunct an zweckmässig waren und kraft ihrer eigenen Beschaffenheit sich in zweckmässigem Zustande erhalten mussten, und da für diese zweckmässige Aenderung keine materialistische Erklärung mehr existirt, so muss sie dem zweckthätigen Wirken unbewussten Willens zugeschrieben werden; damit ist aber dieser auch die Ursache der zweckmässigen Erhaltung, und die Nothwendigkeit, einen seelischen Einfluss zu Hülfe zu nehmen, ist nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben. Abgesehen davon, dass wir in jedem Moment des Lebens an

einem solchen Zeitpunct der Veränderung stehen, könnte man noch weiter zurückgehen, denn für die jetzige Beschaffenheit der Gebilde ist nicht bloss die Aenderung selbst, sondern auch ihre Beschaffenheit vor der Aenderung Bedingung. Verfolgen wir diese Reihe rückwärts, so kommen wir zu der ersten Entstehung des Gebildes, welche ihre Erklärung verlangt, während wir inzwischen mindestens so viel seelische Einwirkungen statuiren müssen, als im Leben zweckmässige Veränderungen mit ihm vorgegangen sind. Da nun kein Gebilde im Organismus überflüssig ist, sondern jedes einen bestimmten Zweck hat, der wieder als Mittel zur Erhaltung des Individuums oder der Gattung dient, so wird man auch in diesem ersten Entstehen ein zweckthätiges Wirken des Willens sehen. So gewiss nun das erste Entstehen und die grossen Veränderungen wichtige Hülfsmittel und Erleichterungen für das Bestehen und die Ernährung eines Gebildes sind, und dem Willen seine Arbeit erleichtern, ja für den ganzen Umfang des Organismus erst ermöglichen, so gewiss sind sie nicht die alleinigen Bedingungen der Ernährung, sondern der im Organismus allgegenwärtige unbewusste Wille nebst der unbewussten Intelligenz ist im kleinsten chemischen oder physikalischen Vorgang mitbetheiligt, schon deshalb, weil im kleinsten Vorgang der Organismus bedroht ist, und sei es nur durch die Tendenz zur chemischen Zersetzung, und nichts Anderes diesen unaufhörlichen materiellen Störungen das Gleichgewicht halten kann als eine psychische Einwirkung. Andererseits aber ist nur dadurch das Leben möglich, dass diese psychische Einwirkung für die gewöhnlichen Vorgänge auf ein Minimum reducirt wird, und der übrige Theil der Arbeit durch zweckmässige Mechanismen geleistet wird. Diesen zweckmässigen Mechanismen begegnen wir überall im Körper, aber so, dass der unbewusste Wille sich jeden Augenblick die Modification des Zweckes (z. B. in verschiedenen Entwickelungsstadien), sowie auch das selbstständige Eingreifen in die Räder der Maschine und unmittelbare Leistung einer Aufgabe, der der Mechanismus nicht gewachsen ist, vorbehält. Dies kann unser Staunen vor der unbewussten Intelligenz nicht vermindern, sondern nur erhöhen, denn wie viel höher steht nicht der, welcher sich die wiederkehrende Leistung einer Arbeit durch Construction einer zweckmässigen Maschine erspart, als wer dieselbe stets auf's Neue mit seinen Händen zweckmässig verrichtet. Und letzten Endes bleibt doch immer noch der Seele jenes unvermeidliche

Minimum unmittelbarer Bildung übrig, weil jeder Moment andere Verhältnisse und andere Störungen bringt, und kein Mechanismus anders als für Eine bestimmte Gattung von Verhältnissen passen kann. Dies also ist die Antwort auf alle Einwürfe, die im bisherigen Verlaufe dieser Untersuchung mit dem notorischen Nachweis von zweckmässigen Mechanismen etwa hätten gemacht werden können: 1) der Begriff Mechanismus erschöpft nicht die Thatsachen, sondern die Leistungen eines Mechanismus, wo er vorhanden ist, lassen stets dem seelischen Wirken einen unmittelbar zu leistenden Rest übrig; und 2) die Zweckmässigkeit des Mechanismus schliesst die Zweckmässigkeit seiner Entstehung in sich, und diese bleibt immer wieder der Seele überlassen.

Wenn wir mit der Erwägung, dass jeder organische Vorgang zwei Ursachen hat, eine psychische und eine materielle, weiter rückwärts gehen in der Kette der materiellen Ursachen, so kommen wir in aller Strenge, welchen Ausgangspunct wir auch wählen mögen, auf das eben befruchtete Ei als letzte materielle Ursache; wo die Entwickelung des Eies ganz oder theilweise im mütterlichen Organismus geschieht, sprechen freilich auch die materiellen Einwirkungen dieses mit, aber bei den ausserhalb des weiblichen Körpers befruchteten Eiern der Fische und Amphibien ist auch nicht einmal dies der Fall. Bei diesem Zurücksteigen ist aber zu bemerken, dass die psychischen Ursachen den materiellen gegenüber im Allgemeinen um so bedeutender werden, je jünger das Individuum ist (wie wir schon an der Stärke der Naturheilkraft sahen); im höheren Alter zehrt der Organismus meist von den Errungenschaften besserer Zeiten, vor der Pubertät dagegen bringt er fortwährend theils wachsende, theils neue Leistungen, und im Leben des Embryo steigert sich wieder die Wichtigkeit der psychischen Einflüsse um so mehr, in je jüngeren Perioden wir es betrachten.

Das eben befruchtete Ei ist eine Zelle (es besteht nur aus dem Dotter), deren Wand die Dotterhaut, deren Inhalt das Dotter und deren Kern das Keimbläschen darstellt. Bei den höheren Thieren ist die Keimscheibe innerhalb des Keimbläschens (das beim Menschen etwa $^1/_{200}$ Linie gross ist) der Theil, aus dem allein das Embryo freilich unter Beihülfe des Dotters, sich entwickelt. Jeder Theil des Eies zeigt in sich eine durchaus gleichmässige Structur (theils körnig mit eingelagerten Fetttröpfchen, theils membranös und

schleimig), und diese überall gleichen Elemente genügen, um unter meist gleichen äusseren Umständen (Bebrütungswärme bei Vögeln, Luft und Wassertemperatur bei Fischen und Amphibien) die verschiedensten Gattungen mit ihren feinsten Unterschieden und ihrer unermesslichen Menge von Systemen, Organen und Gebilden hervorzubringen; denn das aus dem Ei hervorbrechende Junge enthält bei den höheren Thieren fast alle Gebilde und Differenzen des erwachsenen Thieres in sich. Hier offenbart sich der Einfluss des Willens in der Umgestaltung der Elemente am deutlichsten, wie man denn in Fischeiern einige Stunden nach der (künstlichen) Befruchtung die senkrecht zu einander stehenden meridianischen und die äquatoriale Einschnürung des ganzen Dotters entstehen sehen kann, mit der die Entwickelung beginnt, und der eine Menge paralleler Einschnürungen folgen. Die längste Zeit des Embryonenlebens ist die Seele mit Herstellung der Mechanismen beschäftigt, welche ihr später im Leben die Arbeit der Stoffebeherrschung zum grössten Theil ersparen sollen; es ist aber kein Grund einzusehen, warum wir die hier eintretenden Neubildungen nicht eben so gut dem zweckthätigen Wirken des unbewussten Willens zuschreiben sollen, wie die späteren Neubildungen im Leben; denn die grössere Ausdehnung dieser ersten Bildungen im Verhältniss zum schon vorhandenen Körper kann doch wahrlich keine qualitative Unterscheidung begründen, und dass der Moment der Individualisation der neuen Seele der der Befruchtung ist, kann doch gewiss keinem Zweifel unterliegen; dass aber die Seele in jener Periode noch keine bewussten Aeusserungen zeigt, kann weder befremden, da sie sich das Organ des Bewusstseins erst bilden soll, noch kann es ihrer Concentration auf die unbewussten Leistungen etwas anderes als förderlich sein, da ja auch im späteren Leben die Macht des Unbewussten bei gänzlicher Unterdrückung des Bewusstseins sich am glänzendsten bewährt, wie bei Heilkrisen im tiefen Schlaf; und das Embryo liegt ja auch im tiefen Schlaf. — Betrachten wir aber noch einmal die Frage, ob denn ein unbewusster Wille überhaupt körperliche Wirkungen hervorbringen könne, so haben wir in früheren Capiteln das Resultat erhalten, dass jede Wirkung der Seele auf den Körper ohne Ausnahme nur durch einen unbewussten Willen möglich sei; dass solch ein unbewusster Wille theils durch bewussten Willen hervorgerufen werden könne, theils auch durch die bewusste Vorstellung der Wirkung ohne bewussten Willen,

selbst gegen den bewussten Willen; warum soll er also nicht auch durch unbewusste Vorstellung der Wirkung hervorgerufen werden können, mit der hier sogar nachweislich der unbewusste Wille der Wirkung verbunden ist, weil die Wirkung Zweck ist. Dass aber endlich die Seele in der ersten Zeit des Embryolebens ohne Nerven arbeiten muss, kann gewiss nicht gegen unsere Ansicht sprechen, da wir ja nicht nur in den nervenlosen Thieren alle Seelenwirkungen ohne Nerven erfolgen sehen, sondern auch am Menschen weiter oben genug Beispiele der Art angeführt haben, ausserdem aber das Embryo in der ersten Zeit gerade diejenige halbflüssige Structur hochorganisirter Materie hat, welche Nervenwirkungen zu ersetzen geeignet ist.

Wenn wir nun erstens materialistische Erklärungsversuche als ungenügend erkennen, zweitens eine prädestinirte Zweckmässigkeit der Entwickelung in Anbetracht dessen unmöglich erscheint, dass jede Gruppirung von Verhältnissen im ganzen Leben nur Einmal vorkommt, und doch jede Gruppirung von Verhältnissen eine andere Reaction fordert, und gerade diese geforderte hervorruft, wenn drittens die einzig übrig bleibende Erklärungsweise, dass die unbewusste Seelenthätigkeit selbst sich ihren Körper zweckmässig bildet und erhält, nicht nur nichts gegen sich, sondern alle nur mögliche Analogien aus den verschiedensten Gebieten der Physiologie und des Thierlebens für sich hat, so scheint wohl die Beglaubigung der individuellen Vorsehung und Bildungskraft hiermit so wissenschaftlich sicher, als es bei Schlüssen von der Wirkung auf die Ursache nur möglich ist.

So schliesse ich denn diesen Abschnitt mit dem schönen Worte Schopenhauers: „So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.“ —

B.

Das Unbewusste im menschlichen Geist.

Der Schlüssel zur Erkenntniss vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins.

C. G. Carus.

I.

Der Instinct im menschlichen Geist.

So wenig es möglich ist, Leib und Seele in der Betrachtung streng zu sondern, so wenig ist es möglich mit den Instincten, welche sich auf leibliche, und denen, welche sich auf seelische Bedürfnisse beziehen. So haben wir denn auch im vorigen Abschnitt schon verschiedene Instincte des menschlichen Geistes erwähnt, als: die capriciösen Appetite Kranker oder Schwangerer, und die Heilinstincte der Kinder oder somnambüler Personen; einige andere schliessen sich unmittelbar an die leiblichen Instincte an, z. B. die Furcht vor dem noch unbekannten Fallen bei jungen Thieren und Kindern, die z. B. ruhig sind, wenn sie die Treppe hinauf, unruhig, wenn sie hinab getragen werden; die grössere Vorsicht und Bedächtigkeit in den Bewegungen schwangerer Pferde und Frauen, der Trieb der Mütter, das Neugeborene an die Brust zu legen, der des Kindes zu saugen, das eigenthümliche Talent der Kinder, wahre Freundlichkeit von erheuchelter zu unterscheiden, die instinctive Scheu vor gewissen unbekannten Personen, die namentlich bei reinen, unerfahrenen Mädchen vorkommt, die guten und bösen Ahnungen mit ihrer namentlich beim weiblichen Geschlecht grossen Motivationskraft zum Begehen und Unterlassen von Handlungen u. s. w. — Wir wollen in diesem Capitel diejenigen menschlichen Instincte betrachten, welche sich noch enger an die Leiblichkeit anschliessen, und denen man deshalb auch noch vorzugsweise den Namen Instinct zu gönnen pflegt, während der hohle Dünkel der Menschenwürde bei allen weiter von der Leiblichkeit abliegenden, sonst aber ganz gleichartigen Aeusserungen des Unbewussten sich sträubt, dieses Wort zuzulassen, weil ihm etwas Thierisches anzuhaften scheint.

Zunächst haben wir einige repulsive Instincte zu betrachten

d. h. solche, die nicht zu Handlungen, sondern zu Unterlassungen nöthigen, oder doch bloss zu solchen Handlungen, durch welche der Gegenstand des inneren Widerstrebens entfernt oder gemieden wird. Der wichtigste ist die Todesfurcht; dies ist nur eine bestimmte Richtung des Selbsterhaltungsinstinctes, dessen anderweitige Formen als Naturheilkraft, organisches Bilden, Wandertrieb, reflectorische Schutzbewegungen u. s. w. wir schon kennen. Nicht die Furcht vor dem jüngsten Gericht, oder anderweitigen metaphysischen Hypothesen, nicht Hamlets Zweifel vor dem, was da kommen wird, nicht Egmonts freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens würden die Hand des Selbstmörders aufhalten, sondern der Instinct thut es mit seinem geheimnissvollen Schauer, mit seinem rasenden Herzklopfen, das alles Blut tobend durch die Adern jagt.

Ein zweiter repulsiver Instinct ist die Scham; dieselbe bezieht sich so ausschliesslich auf die Genitalsphäre, dass diese Körpertheile sogar nach ihr genannt werden; sie kommt in besonders hohem Grade dem weiblichen Geschlecht zu, und ruft bei diesem die defensive Haltung hervor, welche wesentlich seinen Geschlechtscharacter ausmacht, und für das ganze menschliche Leben bei Wilden wie bei Culturvölkern bestimmend wirkt. Die mildere Form der Brunst, welche durch die Unperiodicität*) derselben bedingt ist, und die Scham sind die beiden ersten Grundlagen, welche das Geschlechtsverhältniss der Menschen in eine höhere Sphäre als das der Thiere heben. — Scham ist so wenig etwas vom Bewusstsein Gemachtes, dass wir sie vielmehr schon bei den wilden Völkerschaften finden, freilich da nur auf die eigentliche Hauptsache beschränkt, während die Bildung Alles, was nur irgend mit geschlechtlichen Verhältnissen zusammenhängt, in die Sphäre der Scham mit hinein zieht.

Ein ganz ähnlicher repulsiver Instinct ist der Ekel; er bezieht sich so auf Verhältnisse der Nahrung, wie die Scham auf die des Geschlechts, und dient dazu, die Gesundheit vor solchen Nahrungsstoffen zu bewahren, von welchen am leichtesten zu befürchten ist, dass sie mit Schmuz und Unreinigkeit, d. i. organischen Auswurfsstoffen und halb in Zersetzung übergegangener organischer Materie

*) Dieses Moment schlug Beaumarchais so hoch an, dass er scherzend sagte: *Boire sans soif, et faire l'amour en tout temps, c'est ce qui distingue l'homme de la bête.*

vermischt sind. Seine Sinne sind Geschmack und Geruch, und es ist wohl nicht richtig, wenn Lessing ihn auch bei anderen Sinnen für möglich hält. Dabei ist natürlich nicht nöthig, dass man bei den Dingen, vor denen man sich ekelt, schon daran gedacht habe, sie zu essen, man ekelt sich oft schon, damit man nicht auf den Gedanken komme, sie zu essen. Ausserdem giebt es noch einen anderen viel geringeren Ekel, welcher sich auf Reinlichkeit der Haut bezieht, damit nicht durch Verstopfung der Poren die Transspiration unterdrückt wird, bei diesem könnte allenfalls der Sinn des Gesichtes unmittelbar betheiligt sein. — Der Mensch kann durch Gewohnheit diese Instincte wie alle anderen mehr oder weniger zurückdrängen, eben weil bei ihm das Bewusstsein schon eine Macht geworden ist, welche bei den meisten Dingen, ausser ganz wichtigen, dem Unbewussten die Spitze zu bieten vermag, und die Gewohnheit des Handelns gehört ja auch der Sphäre des Bewusstseins an. Es kann aber auch das Unbewusste zurückgedrängt werden, indem man mit Bewusstsein und aus Gewohnheit das thut, was man ohne Bewusstsein und Gewohnheit instinctiv gethan haben würde; dann ist das Widerstreben, das man gegen das Gegentheil verspürt, mehr ein Widerstreben gegen das Ungewohnte, als eine Repulsion des Instinctes. —

Man betrachte ein kleines Mädchen und einen kleinen Knaben: die eine nett und adrett, zierlich und manierlich, graziös wie ein Kätzchen, der andere mit zerrissenen Hosen von der letzten Prügelei, tölpisch und ungeschickt wie ein junger Bär. Sie putzt sich und stutzt sich, und dreht sich, und wartet auf's Zärtlichste ihre Puppe, und kocht und wäscht und plättet in ihren Spielen, er baut sich in der Ecke eine Wohnung, spielt Räuber und Soldat, reitet auf jedem Stecken, sieht in jedem Stock Säbel oder Gewehr und gefällt sich am meisten in den Aeusserungen seiner Kraft, die natürlich meist in nutzloser Zerstörung bestehen. Welch' eine köstliche Anticipation des künftigen Berufs, die oft in den reizendsten Details zu beobachten ist. Wenn auch Vieles davon Nachahmung der Erwachsenen ist, so ist dennoch ein vorahnender Instinct unverkennbar, der die Kinder schon in ihren Spielen auf die Uebungen verweist, die sie künftig brauchen sollen, und sie zu ihnen im Voraus tüchtig macht und einübt, gerade wie wir bei jungen Thieren die Spielinstincte sich immer auf die Thätigkeiten werfen sehen, welche sie zu ihrem selbstständigen Leben später brauchen (man

denke an Kätzchen und Knäuel). Im Spieltrieb schafft der Wille sich selbst oft Widerstände, die er zu überwinden hat, dies Paradoxon ist ebenfalls nur zu begreifen, wenn der Spieltrieb Instinct ist und den Zwecken des künftigen Lebens unbewusst dient. Wäre der Spieltrieb nur Nachahmung, so würden ja Knaben und Mädchen gleichermaassen nachahmen, da sie den Geschlechtsunterschied nicht verstehen und streng genommen selbst noch nicht haben. Wie einzig ist oft jene Tanzwuth, Eigenheit, Putzsucht, Grazie, man möchte fast sagen kindliche Coquetterie bei kleinen Mädchen, die auf ihre künftige Bestimmung, Männer zu erobern, hinweist, und von welchem allen geistig gesunde Knaben so gar nichts haben. Wie characteristisch ist die unermüdliche Emsigkeit, mit der sie ihre Puppen warten, kleiden und hätscheln, wie entsprechend ist dies nicht der Zärtlichkeit, mit welchen erwachsene Mädchen alle fremden kleinen Wartekinder abküssen und liebkosen, die jungen Männern in der Regel widerwärtiger als junge Meerkatzen sind.

Wie tief im Unbewussten solche Instincte, wie Reinlichkeit, Putzsucht, Schamhaftigkeit wurzeln, kann man besonders bei Blinden beobachten, die zugleich taubstumm sind. Wer nie über diesen Zustand nachgedacht hat, der suche sich zunächst eine klare Vorstellung von demselben und der Armseligkeit der Communicationsmittel zu machen, welche einem solchen Unglücklichen mit der Aussenwelt zu Gebote stehen. Laura Bridgeman in der Blindenanstalt zu Boston, die im zweiten Lebensjahre alle Sinne ausser dem Gefühl verloren hatte, war reinlich und ordentlich und liebte sehr den Putz; wenn sie ein neues Kleidungsstück anhatte, wünschte sie auszugehen und gesehen und bemerkt zu werden; über die Armbänder, Brochen und sonstigen Putz besuchender Damen war sie öfters ganz entzückt. Julie Brace (im fünften Jahre blind und taub geworden) war ebenso; sie untersuchte die Haartracht besuchender Damen, um sie an sich nachzumachen. Von allen anderen solchen unglücklichen Mädchen wird dieselbe Putzsucht berichtet, so dass dieselbe ein Hauptmittel wurde, sie zu lohnen und zu strafen. Lucy Reed trug immer ein seidenes Tuch über dem Gesicht, wahrscheinlich weil sie glaubte, dass ihr Gesicht entstellt sei, und war, als sie in eine Anstalt kam, nur mit grösster Mühe hiervon abzubringen. Sie bebte vor der Berührung einer männlichen Person zurück und duldete von einer solchen durchaus keine Liebkosungen, die sie von fremden Frauen gern annahm und erwiderte.

Laura Bridgman bewies hierin eine noch grössere Zartheit des Gefühls, ohne dass man zu errathen vermochte, wie sie zu einem Begriff von Geschlechtsverhältnissen gelangt sei, da ausser dem Anstaltsvorsteher Dr. Howe für gewöhnlich kein Mann in ihre Nähe kam. Von Oliwer Caswell, ebenfalls einem Blindtaubstummen, hatte sie viel vernommen, da dessen Ankunft in der Anstalt erwartet wurde, und war sehr neugierig auf ihren Leidensgefährten; als er nun eintraf, küsste sie ihn, fuhr aber blitzschnell zurück, als erschräke sie darüber, etwas Unschickliches begangen zu haben. Die kleinste etwaige Unordnung in ihrem Anzuge verbesserte sie, wie nur immer ein zum Anstande streng erzogenes Mädchen kann. Ja sogar auf Lebloses übertrug sie ihre Schamhaftigkeit; so z. B. als sie eines Tages ihre Puppe in's Bett legen wollte, ging sie zuvor im Zimmer herum, um sich zu überzeugen, wer zugegen sei; als sie den Dr. Howe fand, kehrte sie lachend um, und erst als er sich entfernt hatte, entkleidete sie die Puppe, ohne sich vor der Lehrerin zu scheuen. — Einem blinden, taubstummen Kinde die Gesetze und Begriffe des Anstandes beizubringen, würde fast unmöglich sein, wenn nicht der Instinct sie auf das Richtige verwiese, und die Gelegenheit allein oder die leiseste Andeutung genügte, um diese unmittelbare unbewusste Anschauung im Benehmen zu verwirklichen. Dass dies Gefühl der Schamhaftigkeit wirklich aus dem Quell des inneren Seelenwesens stamme, beweist das Zusammentreffen seiner höheren Entwickelung mit der körperlichen Entwickelung der Pubertät. So trat z. B. bei einer blinden Taubstummen im Rotherbither Arbeitshause, welche bis dahin ein völlig thierisches Leben geführt hatte, in ihrem siebzehnten Jahre eine gänzliche Umwandelung ein: sie wurde mit einem Male ebenso aufmerksam auf Kleidung und Anstand, als andere Mädchen ihres Alters.

Ein reflectorischer Instinct des Geistes ist die Sympathie oder das Mitgefühl. Wie die Gefühle sich in Lust und Unlust oder in Freude und Leid theilen, so das Mitgefühl in Mitfreude und Mitleid. Jean Paul sagt: „Zum Mitleid gehört nur ein Mensch, zur Mitfreude ein Engel"; das kommt daher, weil die Mitfreude nur dann entstehen kann, wenn sie nicht durch ein anderes Gefühl, den Neid, am Entstehen verhindert wird; dies ist aber bei allen Menschen mehr oder weniger der Fall, während das Mitleid weniger behindert wird, da die Schadenfreude doch für gewöhnlich bei den

meisten Menschen sehr gering ist, wenn nicht Hass und Rache sie entstehen lassen. So kommt es, dass die Mitfreude von fast verschwindender Bedeutung ist, während das Mitleid die grösste Wichtigkeit hat. Das Mitleid entsteht nun reflectorisch durch die sinnliche Anschauung des Leidens eines Anderen. Die Zuckungen und Krümmungen des Schmerzes, die Mienen und Geberden des Kummers und Jammers, die Thränen des Leidens, das Stöhnen und Aechzen, das Wimmern und Röcheln sind Naturzeichen, die dem gleichartigen Wesen durch unbewusste Kenntniss unmittelbar verständlich sind; sie wirken aber nicht bloss auf den Intellect, sondern auch auf das Gemüth und rufen reflectorisch ähnliche Schmerzen hervor; Fröhlichkeit und Traurigkeit stecken auf ähnliche Weise andere Menschen an wie Krämpfe. Wenn die sinnliche Anschauung nur die Data des Schmerzes im Allgemeinen erhält, so ist das Mitleid nur ein allgemeines, ein Schauer, oder ein stilles Weh, oder ein erschütterndes Grausen, je nach der Intensität und Dauer des beobachteten Schmerzes; wenn dieser aber im Besonderen bekannt ist, so zeigt auch die Reflexwirkung dieselbe Art von Schmerz im Mitleid, sobald dieses über die niedrigste Stufe des allgemeinen Bedauerns hinweggekommen ist. Dass der Grad des Mitleids von der momentanen Empfänglichkeit des Gemüthes für Reflexwirkungen, also auch von dem Grad des Interesses, das man sonst für den Leidenden nimmt, abhängig ist, ist unzweifelhaft; trotzdem ist es durchaus nur Reflexwirkung, was strenge dadurch bewiesen wird, dass das Mitleid *caeteris paribus* in directem Verhältniss zu der sinnlichen Anschaulichkeit des Leidens steht. Wenn man z. B. von einer Schlacht liest, wo auf jeder Seite 10,000 Todte und Verwundete sind, so fühlt man gar nichts dabei, erst wenn man sich die Todten und Verwundeten sinnlich anschaulich vorstellt, wird man von Mitleid ergriffen, wenn man aber unter den Blutlachen und Leichnamen und Gliedmaassen und Stöhnenden und Sterbenden selbst herumgeht, dann packt wohl Jeden ein tiefes Grauen. — Welchen Werth der Instinct des Mitleides hat für den Menschen, der erst durch gegenseitige Hülfe zum Menschen wird, liegt wohl deutlich genug auf der Hand; das Mitgefühl ist das metaphysische Band, welches die Grenze des Individuums für das Gefühl überspringt, es ist der bedeutungsvollste Trieb für die Erzeugung solcher Handlungen, welche das Bewusstsein für sittlich gute oder schöne, für mehr als bloss pflichtmässige erklärt; es ist das Hauptmoment,

welches demjenigen Gebiet der Ethik, welches man als das der Liebespflichten bezeichnet, eine Wirklichkeit verleiht, von der erst nachmals der Begriff abstrahirt wurde.

Wie das Mitgefühl der Hauptinstinct zur Erzeugung wohlthätiger, in ihren Wirkungen über die Sphäre des Egoismus übergreifender Handlungen ist, so erscheint der Instinct der Dankbarkeit als Multiplicator derselben. Wenn auch die Dankbarkeit mitunter zu Verletzungen einer dritten Person verführt, so sind dies doch die selteneren Fälle, und die Zweckmässigkeit dieses Instinctes im Ganzen ist nicht zu verkennen, wenn er auch an einer bereits vollendeten Sittenlehre sein Correctiv, ja sogar seinen Ersatz findet. Wie der Vergeltungstrieb in Bezug auf Wohlthaten Multiplicator des sittlich schönen Handelns wird, so wird er in Bezug auf Verletzungen als Racheinstinct der erste Begründer eines Rechtsgefühls. Denn so lange das Gemeinwesen es nicht übernommen hat, die Rachsucht der Einzelnen zu befriedigen, wird die Rache durch Selbsthülfe mit Recht als etwas Heiliges, als primitive Rechtsinstitution angesehen, und sie ist es, welche allmälig erst das Rechtsgefühl so weit bilden, steigern und klären muss, dass die Rechtsauffassung in der Nationalsitte einen festen Boden gewinnt, von wo an erst die Uebertragung der Vergeltung an das Gemeinwesen erfolgen kann. Es soll hiermit keineswegs behauptet werden, als seien Mitgefühl und Vergeltungstrieb diejenigen Momente, aus welchen Sittenlehre und Rechtslehre theoretisch abgeleitet und begründet werden müssen, was ich im Gegentheil nicht zugeben würde; nur das ist behauptet, dass sie practisch in der That die Wurzeln sind, aus welchen diejenigen Gefühle und Handlungen hervorsprossen, von welchen die Menschen zunächst die Begriffe des sittlich Schönen und des Rechts durch Abstraction gewinnen.

Der nächste wichtige Instinct des Menschen ist die Mutterliebe. Blicken wir des Vergleiches halber noch einmal auf das Thierreich zurück. — Die meisten niederen Thiere haben nicht nöthig, sich um ihre Jungen zu kümmern, weil diese schon genügend entwickelt aus dem Ei hervorgehen, oder aber weil erstere durch schon erwähnte verschiedenartige Instincte die Eier an solche Orte direct oder indirect gebracht haben, wo die auskriechenden Wesen die Bedingungen ihrer weiteren Entwickelung bis zur Selbstständigkeit vorfinden, z. B. noch von der Mutter mit hinzugefügten Nahrungsmitteln versorgt. Der Ort, der die zur Entwickelung nöthigen Bedingungen

liefert, ist bei der Wolfspinne ein gesponnener Eierbeutel, den sie sich durch Gespinnst anheftet, beim Monoculus ein ausgestülpter Theil des Eierganges, der als Eiersack hervortritt, bei den Vögeln das Nest in der Verbindung mit der Brutwärme des mütterlichen Leibes, bei einigen Fischen und Amphibien der Leib der Mutter selbst; ebenso bei allen Säugethieren, aber mit dem grossen Unterschiede, dass bei letzteren eine organische Verbindung von Mutter und Fötus bis zur Geburt besteht (ausgenommen die Beutelthiere). Man sieht, es wird hier wiederum in einem Falle vom Instinct und der Vorsorge der Mutter dasselbe geleistet, was im anderen Falle durch organische Bildungsthätigkeit bewirkt wird, d. h. die instinctive mütterliche Sorge für die Entwickelung der Jungen bis zur Selbstständigkeit ist nur der Form, nicht dem Wesen nach von der Zeugung und Bildung der Frucht verschieden. — Es zeigen sich nun zwei durchgehende Gesetze; das erste ist, dass der mütterliche Instinct so lange für das Junge sorgt, als es noch nicht selbst für sich sorgen kann; das zweite, dass diese Zeit der Unmündigkeit oder Kindheit im Allgemeinen um so länger dauert, je höher die Gattung in der Stufenreihe der Thiere steht. Diese Verschiedenheit ist einestheils in den einfacheren Ernährungsbedingungen der niederen Thiere (namentlich der Wasserthiere), anderntheils in den Metamorphosen begründet, wo die Kindheit in einer ganz anderen Gestalt und unter anderen Ernährungsbedingungen (meist in Gestalt einer tieferen Stufe) durchlebt wird; ausserdem bleibt freilich noch etwas Drittes als unerklärter Rest übrig, was uns namentlich einleuchtet, wenn wir bloss die Reihe der Säugethiere betrachten, z. B. die Kindheitsdauer eines Kaninchen, einer Katze und eines Pferdes vergleichen. Aus den beiden ersten Gesetzen setzt sich folgendes zusammen: der Instinct der Mutterliebe gewinnt im Allgemeinen um so grössere Bedeutung und Tragweite, zu je höheren Stufen des Thierreiches wir aufsteigen, Stufen jedoch nicht zoologisch, sondern psychologisch gemeint. Während wir die Mehrzahl der Fische und Amphibien in dumpfer Gleichgültigkeit gegen ihre Jungen verharren sehen, zeigen schon einige Insecten eine höhere Mutterliebe ihrer höheren geistigen Regsamkeit entsprechend. Man sehe nur, wie zärtlich Ameisen und Bienen ihre Eier, ja selbst ihre noch unvollkommen entwickelten Larven pflegen, füttern und beschützen, wie einige Spinnen ihre Jungen, wie die Henne ihre Küchlein mit sich herumführen und sie sorgsam füttern. Bei den Vögeln erreicht

die mütterliche Sorge schon einen hohen Grad, wie ja auch gewisse Classen der Vögel, z. B. einige Raubvögel und Singvögel, an Geist der gemeinen Masse der Säugethiere entschieden überlegen sind. Der aufopfernde Muth, mit dem selbst die kleinsten Vögel ihre Jungen gegen jeden Feind vertheidigen, die Selbstverleugnung, mit der sie ihnen Futter bringen, während sie selbst oft darben müssen und abmagern, die Opferwilligkeit, mit der sie Brust und Leib von Federn entblössen, um ihren nackten Kleinen ein warmes Lager zu schaffen, die Geduld, mit welcher sie dieselben dann später im Fliegen, im Fangen von Insecten und den sonstigen Fertigkeiten unterrichten, deren sie zum selbstständigen Leben bedürfen, die Ungeduld, die Jungen ebenso geschickt wie sich selbst zu sehen, sind die deutlichsten Beweise eines tief wurzelnden Triebes, während das vollständige Erlöschen dieser zärtlichen Neigung mit der Selbstständigkeit der Jungen, ja das Umschlagen derselben in Feindseligkeit zeigt, dass nicht Gewohnheit oder bewusste Wahl, sondern eine unbewusste Nöthigung der Quell dieses Triebes ist. Namentlich der Punct des Unterrichtes ist bis jetzt viel zu sehr übersehen worden, denn die geistig höher stehenden Thiere lernen in der That viel mehr durch den Unterricht ihrer Eltern, als man glaubt, da die Natur nie doppelte Mittel zu einem Zweck anwendet, und da den Instinct versagt, wo sie die Mittel zur bewussten Leistung oder Erlernung verliehen hat. Pinguine locken ihre Jungen, wenn sie nicht in's Wasser folgen wollen, auf einen Felsenvorsprung und stossen sie von da hinunter; Adler und Falken leiten ihre Jungen zu immer höherem Auffliegen, zum Fluge im Kreise und in Schwenkungen, sowie zum Stossen auf Beute an, indem sie zu letzterem Zwecke über ihnen fliegen, und zunächst todte, später auch lebende kleine Thiere fallen lassen, welche die Jungen nur dann verzehren dürfen, wenn sie sie selbst aufgefangen haben. So sehr aber die Methode dieses Unterrichtes bewusstes Geistesproduct dieser Thiere ist, so sehr ist der Trieb zum Unterrichten der Jungen überhaupt Instinct. — Wie bei den höher stehenden Säugethieren die Kindheit länger dauert, so ist nicht bloss die Pflege der Mutter, sondern auch ihr Unterricht umfassender. Man beobachte nur, wie eine Katze ihre Jungen erzieht, schmeichelnd und lohnend, zurechtweisend und strafend, ob es nicht das getreue Abbild der menschlichen Erziehung durch ungebildete Mütter ist; selbst in den kleinsten Zügen bestätigt

sich diese Parallele, z. B. in dem Genuss, den die Mutter in dem komisch altklugen Selbstgefühl ihrer Ueberlegenheit sichtlich zur Schau trägt.

Schon bei den Vögeln sehen wir theilweise eine chemische Zubereitung der Speisen für die Jungen im Kropfe der Mutter, dieser Instinct wird vollständig zur Bildung beim Säugethier, dessen Milchdrüsen lange vor der Geburt ihre Absonderung beginnen; eine Absonderung, die durch den Anblick des Jungen vermehrt, durch seine Entfernung vermindert wird. Was bei den Vögeln sich nur erst in schwachen Spuren erkennen lässt, bei den Säugethieren aber in der Vererbung besonderer mütterlicher Kennzeichen oder Charactereigenschaften, in dem Versehen der Schwangeren, in deren capriciösen Appetiten deutlich hervortritt, nämlich die unmittelbare unbewusste Wechselwirkung zwischen der mütterlichen und Kindesseele, das Besessensein der Kindesseele von der der Mutter, dies erscheint in modificirter Weise fortgesetzt nach der Geburt, und erst nach und nach nimmt es allmälig ab. So kommt das eigenthümliche Phänomen der Ansteckung von Visionen nirgends leichter vor, als von der Mutter auf den Säugling, und wie als Schwangere, so auch nach der Geburt besitzen Mütter, deren Natur nicht durch Bildung verdorben ist, eine wunderbare Divination für Bedürfnisse des Kindes; fast wie die Wespen, die die Höhlen öffnen, um ihren Larven neues Futter einzulegen, wenn sie das alte verzehrt haben, erräth die Mutter, wann ihr Kind der Nahrung bedarf, und wacht auf, wenn dem Kinde etwas fehlt, während kein Lärm den Schlaf ihrer Erschöpfung zu stören vermag. Wie gesagt, nimmt aber diese directe Communication von Mutter- und Kindesseele ziemlich schnell ab, nur manchmal sieht man sie unter aussergewöhnlichen Umständen, z. B. bei gefährlichen Krankheiten des Kindes, noch später erwachen. Man frage sich nun, ob beim Menschen wirklich die Mutterliebe etwas Anderes als bei den Thieren sein soll; ob etwas Anderes als ein Instinct es zu Stande bringen kann, dass die verständigsten und gesetztesten Frauen, die sich bereits an den höchsten Schätzen menschlicher Geistescultur erfreut haben, auf einmal Monate lang sich all' der aufopfernden Pflege, den Quengeleien und Schmuzereien, den Tändeleien und Kindereien mit wahrer Herzensfreude unterziehen können, ohne irgend eine Erwiderung von Seiten des Kindes, das die ersten Monate doch nichts weiter als eine sabbernde und Windeln beschmuzende Fleischpuppe ist,

die allenfalls reflectorisch die Augen nach dem Hellen dreht und instinctiv die Arme nach der Mutter ausstreckt; man sehe nur, wie solche verständige Frau in ihr Kind, das von allen anderen mit Mühe zu unterscheiden ist, rein vernarrt ist, und wie sie, die früher an Sophokles und Shakespeare geistreiche Ausstellungen zu machen hatte, nunmehr vor Freude ausser sich darüber werden will, dass das Kleine schon A quarrt. Und bei alledem übernimmt das Weib nicht etwa, wie wohl der Mann, alle diese Unbequemlichkeiten um der Hoffnung dessen willen, was künftig aus dem Kinde werden soll, sondern sie geht in der gegenwärtigen Freude und Mutterlust rein auf. Wenn das nicht Instinct ist, dann weiss ich nicht, was man Instinct nennen soll! Man frage sich, ob ein armes Kindermädchen wohl um ein Paar Dreier täglichen Lohn alle diese Quälereien und Strapazen aushalten könnte, wenn ihr Instinct sie nicht schon auf diese Beschäftigung hinwiese.

Dass beim menschlichen Kinde die mütterliche Pflege so lange dauert, ist bloss ein besonderer Fall des oben angeführten Gesetzes, und liegt darin, dass Kinder von vier Jahren sich auf der Strasse noch lieber umrennen lassen, als dass sie aus dem Wege gehen, während eine junge Katze schon aus dem Wege springt, sobald sie sehen kann. Was ist natürlicher, als dass der schützende Instinct der Mutter vorsorglich eingreift, und das Kleine instinctiv der Mutter Rockfalten festhält? Alle Thiere nähren, pflegen und beaufsichtigen ihre Jungen, bis sie sich selbstständig ernähren können, und der Mensch bei seiner sparsamen Prolification sollte von diesem allgemeinen Gesetze eine Ausnahme machen? Und wann kann denn ein menschliches Kind sich selbstständig ernähren? Doch wohl nicht vor dem Beginn der Pubertät! Also muss auch die instinctive Elternpflege mindestens so weit gehen. Die Thiere lehren ihren Jungen die Fertigkeiten, welche sie brauchen, um sich ihren Lebensunterhalt zu erwerben, und der Mensch sollte es nicht? Auch bei den Thieren ist die Art des Unterrichtes theilweise Resultat bewussten Denkens, aber das Unterrichten selbst ist Naturtrieb, und beim Menschen sollte es anders sein, weil der Fertigkeiten und Kenntnisse, die der Mensch zum Unterhaltserwerb braucht, etwas mehr sind, als beim Thiere? Aber es ist ja eingestanden, dass im ganzen Thierreich kein psychologisch so grosser Sprung existirt, wie vom höchsten Thiere zum mässig civilisirten Menschen, also müssen ja folgerecht der Dinge, die der Mensch

erlernen muss, erheblich mehr sein, als bei den höchsten Thieren im Verhältniss zu dem, was er instinctiv kann, weil eben sein bewusster Geist zu diesen Leistungen befähigt ist, und demnach ein Instinct für dieselben ausserdem ein Ueberfluss sein würde, und die Natur thut nichts vergebens. Wohl aber ist der Lehrinstinct in den Eltern Nothwendigkeit, weil die Jungen vor dem Erlernen ohne Unterricht zu Grunde gegangen sein würden, und dieser höheren Lernfähigkeit und diesem stärkeren Lehrinstinct in Verbindung mit vollkommener Sprache verdankt das Menschengeschlecht seine Fortschrittsfähigkeit durch Generationen, und dieser seine ganze Stellung und Bedeutung in der Natur.

Bei den Thieren haben Mann und Weib gleiche Beschäftigung; anders beim gebildeten Menschen, wo vorzugsweise der Mann für die Familie zu erwerben hat, also auch vorzugsweise zur Erziehung besonders der männlichen Nachkommenschaft befähigt ist. Nur hin und wieder nimmt bei den Thieren der männliche Theil an der Sorge für die Nachkommenschaft Theil. So macht der männliche Lachs eine Grube für die Eier des Weibchens, die er zuscharrt, wenn sie befruchtet sind; bei den meisten monogamischen Vögeln hilft das Männchen beim Nestbau, brütet abwechselnd, oder füttert das brütende Weibchen, vertheidigt die Eier, und nimmt an Pflege, Ernährung und Beschützung der Jungen Theil. Aehnliches kommt auch bei Menschen vor. Es ist eine gewöhnliche Erscheinung, dass Männern alle kleinen Kinder auf's Höchste zuwider sind, und dieser Widerwille auf einmal aufhört, wenn sie selber welche haben. Es ist also wohl kein Zweifel, dass es einen, wenn auch schwächeren Instinct der Vaterliebe giebt, was auch durch die zärtliche Liebe der Väter zu solchen Kindern bewiesen wird, die vermöge leiblicher und geistiger Erbärmlichkeit ihnen unter allen anderen Verhältnissen nur Widerwillen und Verachtung, oder höchstens Mitleid erregt hätten; trotzdem aber glaube ich, dass bei der Vaterliebe theils die Pflicht, der Anstand und die Sitte, theils die Gewohnheit, theils bewusste freundschaftliche Zuneigung die Hauptursachen abgeben, und der Instinct eines Theiles nur in früherer Jugend, anderntheils aber in Momenten der Gefahr für das Kind hervortritt. Endlich ist noch zu bemerken, dass eine wahre Vaterliebe, ich meine eine, die über das hinausgeht, was Anstand und Sitte fordern, und was die Gewohnheit des Umganges erwachsen lässt, eine viel seltenere Erscheinung ist, als man anzunehmen geneigt ist,

freilich noch lange nicht so viel seltener, wie die Geschwisterliebe, als ihr Ruf ist. Was aber wirklich von solcher Vaterliebe existirt, und nicht gerade in Momenten der Gefahr hervorbricht, sondern immer da ist, das ist bewusste Freundschaft, verbunden mit der bewussten Ueberlegung, dass keiner für sein Kind sorgt, wenn er es nicht thut, für das Kind, das durch seine Schuld dem Leben verfallen ist; eine Ueberlegung, die allein zu den grössten Opfern befähigen kann. Hieraus ist es denn erklärlich, dass die menschlichen Kinder auch nach beendeter Erziehung den Eltern nicht so fremd werden, wie bei den Thieren; denn durch die so sehr viel längere Kindheit hat die Gewohnheit Zeit, ihre Bande zu schlingen, und wenn irgend geistige Harmonie zwischen Eltern und Kindern stattfindet, so wird sich mit Hülfe dieser Gewohnheit auch ein gewisser Grad von Freundschaft einstellen; endlich aber erlischt im Menschen deshalb der Instinct der Elternliebe nie ganz, weil die Eltern, so lange sie leben, immer noch die Möglichkeit haben, zum Besten der Kinder Opfer zu bringen, oder ihnen aus Gefahren zu helfen; denn während das Thier ganz auf sich gestellt ist, ist der Mensch nur in der Gesellschaft im Stande, menschlich zu leben. Dazu kommt endlich, dass die Menschen im höheren Alter noch einmal die Comödie an den Enkeln durchspielen.

Wenn beim Mann die Vaterliebe weniger Instinct ist, so ist es dafür um so mehr der Trieb, einen Hausstand zu gründen, und seine Bestimmung als Familienvater zu erfüllen, wenn er auch dadurch sich und das Mädchen, das er heirathet, ruinirt und unglücklich macht, während sie unverheirathet Jeder ganz gut zu leben gehabt hätten. Ich spreche hier nicht von Liebe, auch nicht von Geschlechtstrieb im Allgemeinen; sondern wo erstere ganz fehlt, und letzterer bei Weitem kein genügendes Motiv abgeben würde, stellt sich in den reiferen Mannesjahren der Trieb ein, einen Hausstand zu gründen, und wenn der arme Teufel noch so sehr einsieht, dass er hungern muss, während er ledig sein gutes Auskommen hat, es wird doch geheirathet. Es ist derselbe Trieb, der von der Familie seiner Eltern den vier- bis fünfjährigen jungen Hengst mit einigen seiner Schwestern sich trennen heisst, um eine eigene Familie zu bilden, und der die Vögel zum Nestbau zwingt; sie wissen so wenig wie jener arme Teufel, dass die Mühe und Entbehrungen, die sie sich aus Instinct auferlegen, keinen anderen Zweck haben, als die Erhaltung der Gattung möglich zu machen.

Dieser unbefriedigte Trieb ist es, der die alten Junggesellen sich so unbehaglich fühlen lässt; und wenn sie hundert Mal einsehen, dass es ihnen im ehelichen Leben, alle Schererei, die sie dort hätten, zusammengerechnet, nicht besser gehen würde, so ist doch die Unlust dieses unbefriedigten Triebes nicht weg zu demonstriren, eben weil er Instinct ist.

Es folgt nun die Betrachtung des Instinctes der Liebe. Dieser Punct ist jedoch so wichtig, dass ich ihm ein eigenes Capitel widme.

II.

Das Unbewusste in der geschlechtlichen Liebe.

Die Staubgefässe der Pflanze neigen sich, wenn ihr Pollenstaub reif ist, und schütten ihn auf die Narbe; die Fische ergiessen ihren Samen über die Eier ihrer Gattung, wo sie einen Haufen derselben finden; der Lachs gräbt seinem Weibchen eine Grube dazu; die Sepien werfen einen als männliches Zeugungsglied ausgebildeten Arm ab, welcher wie ein selbstständiges Thier das Weibchen aufsucht und in dasselbe eingedrungen das Begattungsgeschäft vollzieht; die Flusskrebse befestigen im November dem Weibchen Begattungstaschen mit Samen unter dem Leib, der im Frühjahr die gereiften Eier befruchtet; die männlichen Spinnen tupfen die aus ihrer Geschlechtsöffnung tropfenweise hervorquellende Samenfeuchtigkeit mit einem äusserst complicirten, in dem letzten ausgehöhlten Gliede ihrer Taster enthaltenen Apparat auf, und bringen sie vermittelst desselben in die weibliche Geschlechtsöffnung; der Frosch umklammert das Weibchen und ergiesst seinen Samen, indem gleichzeitig das Weibchen die Eier legt; der Singvogel bringt die Oeffnung seines Samenganges auf die Cloake des Weibchens, und die Thiere mit Ruthe führen sie in die weibliche Scheide ein. Dass die Fische ihren Samen, zu dessen Entleerung sie sich getrieben fühlen, gerade nur auf die Eier ihrer Gattung ergiessen, dass Thiergattungen, bei denen Männchen und Weibchen ganz verschiedene Formen zeigen (wie z. B. Leuchtwurm und Johanniskäfer), dennoch zur Begattung sich ohne Irrthum zusammenfinden, und dass das männliche Säugethier seine Ruthe, zu deren Reizung es sich in der Brunstzeit getrieben fühlt, gerade nur in der weiblichen Scheide s e i n e r Species reibt, sollte dies wirklich zwei verschiedene Ursachen haben, oder sollte es nicht vielmehr das Wirken desselben Unbewussten sein,

welches die Geschlechtstheile zusammenpassend bildet, und welches als Instinct zu ihrer richtigen Benutzung treibt, dasselbe unbewusste Hellsehen, welches in Bildung wie in Benutzung die Mittel dem Zwecke anpasst, welcher nicht in's Bewusstsein fällt? Der Mensch, dem so mannigfache Mittel zu Gebote stehen, den physischen Trieb zu befriedigen, die ihm alle dasselbe leisten wie die Begattung, er sollte sich dem unbequemen, eklen, schamlosen Geschäft der Begattung unterziehen, wenn nicht ein Instinct ihn dazu immer von Neuem triebe, wie oft er auch erprobt habe, dass diese Art der Befriedigung ihm factisch keinen höheren sinnlichen Genuss gewährt wie jede andere? Aber selbst zu dieser Einsicht gelangen nicht viele, weil sie trotz der Erfahrung den zukünftigen Genuss immer wieder nach der Stärke des Triebes bemessen, oder gar noch während des Actus vom Triebe so benommen sind, dass sie nicht einmal zur Erfahrung kommen. Man wird vielleicht einwenden wollen, dass der Mensch häufig die Begattung begehrt, obwohl er die Unmöglichkeit der Zeugung kennt, z. B. bei notorisch Unfruchtbaren oder Prostituirten, oder während er, wie bei unehelichen Verhältnissen, die Zeugung zu verhindern sucht; dem ist aber zu erwidern, dass die Kenntniss oder Absicht des Bewusstseins auf den Instinct keinen directen Einfluss hat, da der Zweck der Zeugung eben ausserhalb des Bewusstseins liegt, und nur das Wollen des Mittels zu dem unbewussten Zweck (wie bei allen Instincten) in's Bewusstsein fällt. Ein Beweis dafür, dass der Trieb zur Begattung keine blosse Folge des physischen Dranges in den Genitalien ist, liegt ferner auch in dem früher angeführten Beispiel von der Begattung der Vögel (Cap. A. III. S. 56—57) und endlich noch in der Erscheinung, dass die Stärke des geschlechtlichen und physischen Dranges in gewissem Grade von einander unabhängig ist; denn man findet Menschen mit starker Neigung zum anderen Geschlecht, während ihr physischer Trieb so gering ist, dass er fast an Impotenz streift, und umgekehrt giebt es Menschen von starkem physischen Triebe und doch geringer Neigung zum anderen Geschlecht. Dies liegt darin, dass der physische Trieb von Zufälligkeiten der physischen Organisation der Genitalien abhängig ist, der metaphysische aber ein Instinct ist, der aus dem Unbewussten quillt; das schliesst indess nicht aus, dass einerseits der metaphysische Trieb durch einen stärkeren physischen Trieb mehr zum Functioniren geweckt werde, und andererseits die Stärke

des physischen Triebes bei Bildung der Organisation mit durch die Stärke des metaphysischen Triebes bedingt werde. Daher liegt auch die Unabhängigkeit beider von einander erfahrungsmässig nur in gewissen Grenzen. Auch die Phrenologie erkennt die Sonderung beider Triebe an, denn während der physische Drang offenbar nur in der Organisation der Genitalien und der Reizbarkeit des ganzen Nervensystems gesucht werden kann, sucht die Phrenologie — gleichviel mit welchem Rechte — die Stärke des geschlechtlichen Triebes aus dem kleinen Gehirn und den umliegenden Theilen zu erkennen.

Nachdem wir das Generelle des Geschlechtstriebes als etwas Instinctives erkannt haben, fragt es sich, ob es mit der Individualisation desselben ebenso sei, oder ob diese aus Bedingungen des Bewusstseins entspringe. Bei den Thieren unterscheiden wir folgende Fälle: Entweder ist der Geschlechtstrieb bloss generell, die Auswahl des Individuums bleibt dem Zufall völlig überlassen, und mit der einmaligen Begattung hört jede Gemeinschaft auf, wie z. B. bei den niederen Seethieren, den Fischen, die sich begatten, den Fröschen u. a.; oder die sich paarenden Individuen bleiben für die Zeit einer Brunst zusammen, wie die meisten Nager und mehrere Katzenarten, oder bis zum Gebären, wie die Bären, oder noch eine Zeitlang nachher, bis die Jungen sich mehr entwickelt haben, wie die meisten Vögel, die Fledermäuse, Wölfe, Dachse, Wiesel, Maulwürfe, Biber, Hasen; oder sie bleiben lebenslänglich beisammen und bilden eine Familie; hier ist wieder Polygamie und Monogamie zu unterscheiden; erstere findet sich bei den hühnerartigen Vögeln, den Widerkäuern, Einhufern, Dickhäutern und Robben, letztere bei einigen Crustaceen, Sepien, Tauben und Papageien, bei den Adlern, Störchen, Rehen und Cetaceen. Man wird mit Grund annehmen müssen, dass bei den monogamischen Thieren die Schliessung der Ehen, die so treu gehalten werden, kein blosses Werk des Zufalls ist, sondern dass in der Beschaffenheit der sich zusammenfindenden Gatten für dieselben Motive liegen müssen, warum sie einander vor anderen Individuen einen gewissen Vorzug einräumen. Sehen wir doch selbst bei regellos sich begattenden Thieren von höherer Geistesstufe eine mit entschiedener Leidenschaft verknüpfte geschlechtliche Auswahl nicht selten eintreten (z. B. bei edlen Hengsten oder Hunden). Eine Adlerswittwe bleibt gewöhnlich ihr Leben lang unvermählt; man beobachtete, dass ein Storch sein Weibchen

welches einer Wunde wegen nicht mit ihm ziehen konnte, drei Jahre hindurch in jedem Frühjahre wieder aufsuchte, in den folgenden Jahren aber auch im Winter bei ihm blieb. Bei monogamischen Thieren kann mitunter das eine nicht ohne das andere leben, so stirbt z. B. von einem Paar Inseparables das zweite oft schon einige Stunden nach dem ersten. Aehnliches hat man von dem Kamichy, einem südamerikanischen Sumpfvogel, bisweilen bemerkt, sowie von Turteltauben und Mirikina-Affen. Auch Waldlerchen kann man nur paarweise im Bauer halten. Wir können nicht annehmen, dass Dasjenige, was beim Storch den mächtigen Wanderinstinct überwunden hat, was die Inseparables in kurzer Frist tödtet, etwas Anderes als auch ein Instinct sei, sonst könnte es nicht so schnell, so tief in den innersten Kern des Lebens eingreifen. Dass die Formen der geschlechtlichen Beziehungen Instincte sind, beweist auch ihre Unveränderlichkeit innerhalb einer Gattung. Nach Analogie dieser Erscheinungen müssen wir auch beim Menschen das Zusammenleben der Gatten in der Ehe für eine Institution des Instincts und nicht des Bewusstseins halten, wobei ich an den Instinct, einen Hausstand zu gründen, erinnere, mit welchem dieser eng zusammenhängt. Das vorsätzliche Bestreben der unehelichen vorübergehenden Liebschaft dagegen müssen wir als etwas Instinctwidriges betrachten, welches nur durch bewussten Egoismus hervorgerufen wird. Hier verstehe ich aber unter Ehe nicht die kirchliche Ceremonie, sondern die Absicht, das Verhältniss zu einem dauernden zu machen. — Es fragt sich nun, ob Polygamie oder Monogamie die dem Menschen natürliche Form ist, und wie es kommt, dass die Menschheit die einzige Thiergattung ist, wo verschiedene Formen der Geschlechtsbeziehungen neben einander vorkommen. Mir scheint sich dies Räthsel so zu lösen, dass der Instinct des Mannes Polygamie, der des Weibes Monogamie fordert, dass daher überall, wo der Mann ausschliesslich dominirt, rechtlich Polygamie herrscht, hingegen da, wo der Mann durch höhere Bildung dem Weibe eine würdigere Stellung eingeräumt hat, auch die Monogamie zur gesetzlich allein gültigen Form geworden ist, während sie von Seiten der Männer factisch in keinem Theile der Welt streng innegehalten wird. Dass die Monogamie die Form sei, welche in der Menschheit für die längste Zeit ihres Bestehens factisch herrschen wird, ist schon in der Gleichzahl der Individuen beider Geschlechter angezeigt. Wenn für den Mann die Ehebruchsgelüste

so schwer zu besiegen sind, so ist dies nur eine Wirkung seines Instinctes zur Polygamie; wenn aber ein Weib, das an ihrem Manne einen ganzen Mann hat, Ehebruchsgelüste hat, so ist dies entweder eine Folge völliger Entartung oder der leidenschaftlichen Liebe. Die Verschiedenheit des Instinctes in Mann und Weib versteht man wohl, wenn man bedenkt, dass ein Mann in einem Jahre mit der genügenden Anzahl Frauen bequem über hundert Kinder zeugen könnte, das Weib aber mit noch so viel Männern nur Eins; dass der Mann wohl unter günstigen Umständen mehrere Frauen und deren Kinder ernähren kann, die Frau aber nur in eines Mannes Hausstand wohnen kann, und durch jede in diesen eingeführte Rivalin sich und ihre Kinder beeinträchtigt fühlt.

Nachdem wir den geschlechtlichen Instinct am Menschen in genereller und individueller Beziehung erkannt haben, bleibt die Frage offen, warum er sich auf dieses Individuum ausschliesslich concentrire und nicht auf jenes, d. h. die Frage nach den Bestimmungsgründen der so eigensinnigen geschlechtlichen Wahl.

Dass bei den Menschen, namentlich den gebildeteren Classen, die Zahl der zu begehrenderen Individuen anderen Geschlechtes wesentlich beschränkt ist, liegt an den Hemmungen, die vorher überwunden werden müssen, nämlich Ekel bei beiden, und Scham vorzugsweise beim weiblichen Geschlecht. Die körperlichen Berührungen sind so enge, und werden durch die instinctiven Begleitungshandlungen, wie Küssen u. s. w., so vervielfältigt, dass der Ekel, wenn er nicht schon abgestumpft ist, in sein volles Recht tritt und der geschlechtlichen Verbindung mit all' und jedem Individuum einen kräftigen Widerstand entgegensetzt. Die Scham beim weiblichen Geschlecht, und beim männlichen die Kenntniss des Widerstandes, welchen diese Scham entgegensetzen wird, sind fast noch wirksamere Beschränkungen. Beides aber erklärt nur negativ, warum diese und jene Individuen ausgeschlossen sind, und nicht positiv, warum dieses Eine begehrt sei. Der Schönheitssinn kann wohl auch dabei mitwirken, — so wie man ein schönes Pferd, auch abgesehen von seinem Gange, und auch wenn es Niemand sieht, lieber reitet, wie ein hässliches, — obwohl durchaus nicht abzusehen ist, was die Schönheit oder Hässlichkeit mit dem Genuss bei der Begattung oder überhaupt mit den geschlechtlichen Beziehungen zu thun habe; denn wenn man, wie z. B. in Shakespeare's „Ende gut, Alles gut“ einem rasend Verliebten in der Nacht

eine Falsche unterschiebt, so thut dies offenbar seinem Genuss keinen Eintrag. Es könnte auch die Eitelkeit, vor Anderen ein hübsches Weib sein nennen zu können, mitsprechen, wenn nicht erst wieder der Gegenstand dieser Eitelkeit der Erklärung bedürfte; im Grunde genommen rücken wir mit alledem der Frage keinen Schritt näher, weil erstens sehr viel hübsche Menschen sind, und zweitens bei Weitem nicht die hübschesten geschlechtlich am meisten reizen. Eher könnte schon dies eine Antwort sein: der Mann hat die weibliche Scham zu überwinden, um zum Ziele zu kommen; hat er diese Arbeit, die nur allmälig von Statten geht, einmal begonnen, so hat er nun bei diesem Individuum nur noch eine geringere Arbeit vor sich, als bei anderen, um seiner Eitelkeit den Sieg zu verschaffen. Aber diese Antwort lässt wieder den ersten Anfang ganz dem Zufall anheimgestellt, und ist demnach gewiss unzureichend, wenn es auch oft genug sich so zuträgt.

Es scheint nunmehr nichts übrig zu bleiben, als dass es geistige Eigenschaften seien, welche die geschlechtliche Auswahl bedingen. Dies unmittelbar zu nehmen, ist ganz unmöglich, da für den geschlechtlichen Genuss die geistigen Eigenschaften völlig gleichgültig sind, noch gleichgültiger als die körperliche Schönheit; es kann also nur so zu verstehen sein, dass die geistigen Eigenschaften eine geistige Harmonie und gegenseitige Anziehung hervorrufen, welche auf bewussten Grundlagen ruht, und für das künftige Zusammenleben das grösstmöglichste Glück verspricht. Dieses bewusste Seelenverhältniss, welches durchaus identisch mit dem Begriff der Freundschaft ist, würde alsdann erst die geschlechtliche Wahl bedingen müssen, d. h. die Ursache sein, dass der geschlechtliche Umgang mit diesem besonders befreundeten Individuum allen anderen vorgezogen wird. Dieser Process ist in der That ein sehr gewöhnlicher, besonders beim weiblichen Geschlecht, das nicht wählen darf, sondern gewählt wird. Es ist schlechterdings für gewöhnlich nicht zu erwarten, dass eine Braut eine andere Liebe als diese für einen Bräutigam haben soll, den ihre Eltern ihr vorschlagen, oder den sie zum ersten Mal unter vier Augen gesprochen, als er sich erklärte, und für welchen sie bisher kein anderes Interesse haben konnte, als die Vermuthung, dass er sich für sie interessire. Wenn sie nun Braut ist, so strengt sie ihre Phantasie an, alles von Schwärmerei, was sie je in Romanen gelesen, hier auf diesen Einen in Nutzanwendung zu bringen, schwört ihm Liebe, glaubt es bald selbst, indem sie sich daran

gewöhnt hat, mit ihrem aufgeregten generellen Geschlechtstrieb stets sein Bild zu verknüpfen, und folgt später ihrer Pflicht und ihrer Neigung zugleich, wenn sie diesem Manne, dem Vater ihrer Kinder, treu bleibt, für den sie Achtung und Freundschaft gefasst, und an den sie sich gewöhnt hat. Bei Lichte besehen geben aber alle diese Ingredienzien, als: genereller Geschlechtstrieb, Phantasie, Achtung, Freundschaft, Pflichttreue u. s. w., soviel man sie auch mengt und schüttelt, immer noch keinen Funken von dem, was einzig und allein mit dem Namen Liebe bezeichnet werden kann und soll; und was an ihnen dennoch als solche erscheint, das ist meistens eine Täuschung anderer und bald auch ihrer selbst, da sie doch nach ihrem gegebenen Jawort schicklicherweise auch ein Herz voll Liebe verschenken müssen, und sie sich übrigens bei den bräutlichen Schäferstündchen ganz gut amüsiren. Der Bräutigam glaubt dem Betruge so gern, als die Braut ihn übt, denn was glaubte der Mensch nicht, wenn es nur stark genug seiner Eitelkeit schmeichelt. Nach der Hochzeit, wo beide Theile andere Dinge zu besorgen haben, hört die Comödie so wie so bald genug auf, mag sie nun im Ernste oder im Scherz gespielt sein. Das Wesentliche von der Sache ist, dass die bewusste Erkenntniss geistiger Eigenschaften immer und ewig nur bewusste geistige Beziehungen, Achtung und Freundschaft zu Stande bringen können, und dass Freundschaft und Liebe himmelweit verschiedene Dinge sind. Die Freundschaft kann auch keine Liebe erwecken, denn wenn z. B. bei einer Freundschaft zwischen zwei jungen Leuten verschiedenen Geschlechts sich leicht ein wenig Liebe einschleicht, so ist dies nur ein Freiwerden des generellen Geschlechtstriebes in einer durch Vertraulichkeiten erleichterten Richtung, oder aber sie hätten sich auch ohne die Freundschaft in einander verliebt, und diese schlummernde potentielle Liebe ist nur durch die Gelegenheit wach gerufen worden. Es kann aber sehr wohl, wenigstens von männlicher Seite, eine reine Freundschaft ohne geschlechtliche Beimischung geben, und wenn dies von weiblicher Seite nicht möglich sein sollte, so läge dies nur daran, dass sie überhaupt keiner reinen und wahren Freundschaft fähig wären, so wenig mit Männern, wie sie es unter einander sind, weil die Freundschaft ein Product des bewussten Geistes ist, sie aber zu Grossem nur fähig sind, wo sie aus dem Quell des unbewussten Seelenlebens schöpfen.

Auch zwei wahrhafte Freunde können nicht ohne einander leben,

und sind fähig, einander jedes Opfer zu bringen, wie zwei Liebende, aber welch' ein Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe! Die eine ein schöner, milder Herbstabend von gesättigtem Colorit, die andere ein schaurig entzückendes Frühlingsgewitter; die eine die leichthin lebenden Götter des Olymps, die andere die himmelstürmenden Titanen; die eine selbstgewiss und selbstzufrieden, die andere langend und bangend in schwebender Pein; die eine klar im Bewusstsein ihre Endlichkeit erkennend, die andere immer nur nach dem Unendlichen strebend in Sehnsucht, Lust und Leid, himmelhoch aufjauchzend, zum Tode betrübt; die eine eine klare und reine Harmonie, die andere das geisterhafte Klingen und Rauschen der Aeolsharfe, das ewig Unfassbare, Unsagbare, Unaussprechliche, weil nie mit dem Bewusstsein zu Fassende, der geheimnissvolle aus ferner, ferner Heimath herübertönende Klang; die eine ein lichter Tempel, die andere ein ewig verhülltes Mysterium. Es vergeht kein Jahr, wo nicht in Europa eine Menge von Selbstmorden, Doppelmorden und Wahnsinnigwerden aus unglücklicher Liebe vorkommen; aber ich weiss noch keinen Fall, dass sich einer aus unerwiederter Freundschaft getödtet oder den Verstand verloren hätte. Das und die vielen durch Liebe geknickten Existenzen (von Frauen hauptsächlich und wenn es nur auf Wochen oder Monate wäre) beweisen deutlich genug, dass man es bei der Liebe nicht mit einem Possenspiel, einer romantischen Schnurre zu thun habe, sondern mit einer ganz realen Macht, einem Dämon, der immer auf's Neue seine Opfer fordert. Das geschlechtliche Treiben der Menschheit in allen seinen so offenkundig durchschaut werden sollenden Masken und Verhüllungen ist so wunderlich, so absurd, so komisch und lächerlich, und doch grossentheils so traurig, dass es nur ein Mittel giebt, alle diese Schnurren zu übersehen, das ist: wenn man mitten drinsteckt, wo es Einem dann geht, wie einem Trunkenen unter einer Gesellschaft von Trunkenen: man findet Alles ganz natürlich und in der Ordnung. Der Unterschied ist nur der, dass jeder sich das belehrende Schauspiel einer trunkenen Gesellschaft als nüchterner verschaffen kann, aber nicht so als geschlechtsloser, oder man muss steinalt werden, oder man müsste (wie ich) dies Treiben schon beobachtet und überlegt haben, noch e h e man betheiligt war, und da gezweifelt haben (wie ich), ob man selber oder die ganze andere Welt verrückt sei. Und das Alles bringt jener Dämon zu Stande, den schon die Alten so fürchteten.

Was ist denn nun aber jener Dämon, der sich so spreizt und in's Unendliche hinaus will, und die ganze Welt an seinem Narrenseile tanzen lässt, was ist er denn endlich? Sein Ziel ist die Geschlechtsbefriedigung, so viel er sich auch drehen und wenden mag, um es zu verhüllen und zu verleugnen, und so viel er sich mit hohlen Phrasen breit macht. Denn wenn es nicht dies wäre, was sollte es denn sein? Etwa die Gegenliebe? Nicht doch! Mit der heissesten Gegenliebe ist im Ernste Niemand zufrieden, selbst bei steter Möglichkeit des Verkehres, wenn die Unmöglichkeit des Besitzes unabänderlich ist, und schon Mancher hat sich in dieser Lage erschossen. Für den Besitz der Geliebten dagegen giebt der Liebende Alles hin; selbst wenn ihm auch die Gegenliebe völlig fehlt, weiss er sich mit dem Besitz zu trösten, wie die vielen Ehen durch schnöde Erkaufung der Braut oder der Eltern mit Rang, Reichthum, Geburt u. s. w. beweisen, letzten Endes auch die Fälle der Nothzucht bestätigen, wo sogar das Verbrechen dem Dämon zu Liebe nicht gescheut wird. Wo aber das Geschlechtsvermögen erlischt, da erlischt auch die Liebe; man lese nur die Briefe von Abälard und Heloise; sie noch ganz Feuer, Leben und Liebe; er kühle, phrasenreiche Freundschaft. Ebenso nimmt aber auch sofort mit der Befriedigung die Leidenschaft um ein Merkliches ab, wenn sie auch noch nicht gleich ganz verschwindet, was jedoch häufig auch nicht lange auf sich warten lässt, wobei immerhin Freundschaft und jene sogenannte Liebe aus Freundschaft bestehen bleiben kann. Sehr lange überdauert keine Liebesleidenschaft den Genuss, wenigstens nicht beim Manne, wie alle Erfahrungen zeigen, wenn sie auch zuerst noch kurze Zeit wachsen kann; denn was später noch von Liebe in diesem Sinne behauptet wird, ist meistens aus anderen Rücksichten erheuchelt. Die Liebe ist ein Gewitter; sie entlädt sich nicht in einem Blitze, aber nach und nach in mehreren ihrer electrischen Materie, und wenn sie sich entladen hat, dann kommt der kühle Wind und der Himmel des Bewusstseins wird wieder klar, und blickt staunend dem befruchtenden Regen am Boden und den abziehenden Wolken am fernen Horizonte nach. Das Ziel des Dämons ist also wirklich und wahrhaft nichts als die Geschlechtsbefriedigung an und mit diesem bestimmten Individuum, und Alles, was drum und dran hängt, wie Seelenharmonie, Anbetung, Bewunderung, ist nur Maske und Blendwerk, oder es ist etwas Anderes als Liebe neben der Liebe; die

Probe ist einfach die, ob es spurlos verschwunden ist, wenn der kühle Wind kommt; was dann noch übrig bleibt, ist nicht Liebe gewesen, sondern Freundschaft. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass der von diesem Dämon Besessene das Ziel der Geschlechtsbefriedigung im Bewusstsein haben müsse; im Gegentheil will die höchste und reinste Liebe dieses Ziel nicht einmal eingestehen, und namentlich bei einer ersten Liebe liegt der Gedanke gewiss fern, dass dieses namenlose Sehnen bloss darauf hinauslaufen sollte. Das Sehnen und Streben ist in der That ein Unendliches, aber auch ohne entschiedenen bewussten Zweck, trotzdem jedoch mit dem einzigen unbewussten Zweck der Geschlechtsverbindung. Sowie die Begattung vom Bewusstsein als der einzige Zweck der Gefühlsüberschwenglichkeit der Liebe erkannt ist, hört die Liebe als solche auf, ein gesunder Process zu sein; denn von diesem Augenblick an erkennt das Bewusstsein auch die Absurdität der Ungeheuerlichkeit dieses Triebes, das Missverhältniss von Mittel und Zweck in Bezug auf das Individuum, und er geht nun in die Leidenschaft mit dem Bewusstsein hinein, für sein Theil eine Dummheit zu begehen. Nur wo der Zweck der Liebe noch nicht bewusst geworden, ist die Liebe ein gesunder Process, ein Process ohne inneren Widerspruch, nur da besitzt das Gefühl diejenige Unschuld, welche allein ihm den wahren Adel und Reiz verleihen kann.

Wir sind nun so weit, dass wir die Liebe zu einem bestimmten Individuum als einen Instinct erkannt haben, denn wir haben in ihr eine stetige Reihe von Strebungen und Handlungen gefunden, die alle auf einen einzigen Zweck hinarbeiten, der jedoch als alleiniger Zweck alles dessen nicht in's Bewusstsein fällt. Die Frage ist schliesslich nur noch die, was soll jener unbewusste Zweck, was bedeutet ein solcher Instinct, der eine eigensinnige Auswahl in der Geschlechtsbefriedigung hervorruft, und wie wird er durch den Anblick gerade dieses Individuums motivirt? Von dem, was den Haushalt der Natur interessiren und Instincte nöthig machen kann, wird doch durch die geschlechtliche Auswahl der Individuen offenbar nichts weiter verändert, als die körperliche und geistige Beschaffenheit des Kindes, es bleibt also nach der bisherigen Entwickelung die einzig mögliche Antwort die, welche Schopenhauer giebt (Welt als Wille und Vorstellung Bd. II. Cap. 44, Metaphysik der Geschlechtsliebe), nämlich, dass der Instinct der Liebe für eine

der Idee der menschlichen Gattung möglichst entsprechende Zusammensetzung und Beschaffenheit der nachfolgenden Generation sorgt, und dass die geträumte Seligkeit in den Armen der Geliebten nichts als der trügerische Köder ist, vermittelst dessen das Unbewusste den bewussten Egoismus täuscht und zu Opfern seines Eigennutzes zu Gunsten der nachfolgenden Generation bringt, welche die bewusste Ueberlegung für sich niemals leisten würde. Es ist dasselbe Princip in specieller Anwendung auf den Menschen, welches Darwin später in seiner Theorie der natürlichen Zuchtwahl als allgemeines Naturgesetz nachwies, dass nämlich die Veredelung der Species ausser durch das Unterliegen der untüchtigeren Exemplare der Gattung im Kampf um's Dasein auch noch durch einen natürlichen Instinct der Auswahl bei der Begattung hervorgebracht werde. Die Natur kennt keine höheren Interessen als die der Gattung, denn die Gattung verhält sich zum Individuum, wie ein Unendliches zum Endlichen; sowie wir nun schon vom Einzelnen verlangen, dass er bewussterweise seinen Egoismus, ja sein Leben dem Wohle der Gemeinde opfere, so opfert die Natur noch viel unbedenklicher den Egoismus, ja das Leben des Individuums dem Wohle der Gattung vermittelst des Instinctes (man denke an das Mutterthier, das zum Schutze der Jungen den Tod nicht scheut, und das brünstige Männchen, das um den Besitz des Weibes auf Tod und Leben kämpft); dies kann gewiss nur weise und mütterlich genannt werden. Wir erzwingen die bewussten Opfer des Einzelnen durch Furcht vor Strafe; die Natur ist gütiger, sie erzwingt sie durch Hoffnung auf Lohn; das ist doch wohl noch mütterlicher! Darum beklage sich Niemand über diese Hoffnungen und ihre Enttäuschung, wenn er sich nicht wie Schopenhauer über die Existenz der Natur und ihr Fortbestehen zu beklagen hat; im Uebrigen ist der gaukelnde Wahn so heilsam und so unentbehrlich, wie der, den die Eltern Kindern zu ihrem Besten vorspiegeln. Denn von allen natürlichen Zwecken kann es offenbar keinen höheren geben, als das Wohl und die möglichst günstige Beschaffenheit der nächsten Generation, da von dieser nicht bloss sie selbst, sondern die ganze Zukunft der Gattung abhängt; also ist die Angelegenheit in der That höchst wichtig, und der Lärm, der in der Welt davon gemacht wird, keineswegs zu gross. Trotzdem aber bleibt das Verhältniss von Mittel und Zweck (Liebesleidenschaft und Beschaffenheit

des Kindes) **für das Bewusstsein des Einzelnen**, wenn es einmal begriffen ist, ein absurdes, und der Process der Liebe für ihn mit einem inneren Widerspruch **gegen seinen Egoismus** behaftet, denn vom Standpuncte des Egoismus kann sich wohl das bewusste **Denken** *in abstracto*, aber schwerlich der bewusste **Wille** *in concreto* **losreissen**, höchstens kann er von der höheren Einsicht dazu gebracht werden, seine Zurücksetzung gegen Naturzwecke geduldig über sich ergehen zu lassen.

Den Nachweis im Einzelnen, wie die körperlichen und geistigen Eigenschaften auf das Unbewusste wirken, und den unbewussten Willen zur Zeugung dieses bestimmten neuen Menschen hervorrufen, welcher aus der Begattung dieser Individuen hervorgehen muss, hat Schopenhauer musterhaft geführt. Ich verweise auf das oben citirte Capitel und gebe hier der Vollständigkeit halber nur einen kurzen Auszug. Zwei Hauptmomente sind zu unterscheiden: 1) wirkt jedes Individuum um so mehr geschlechtlich reizend, je vollkommener es körperlich und geistig die Idee der Gattung repräsentirt, und je mehr es auf dem Gipfel der Zeugungskraft steht; 2) wirkt für jedes Individuum dasjenige Individuum am stärksten geschlechtlich reizend, welches seine Fehler durch entgegengesetzte Fehler möglichst paralysirt, also bei der Zeugung ein Kind verspricht, das die Idee der Gattung möglichst vollkommen repräsentirt. Man sieht, dass im ersten Puncte die körperliche und geistige Kraft, Ebenmaass, Schönheit, Adel und Grazie ihre Stelle findet, um auf die Entstehung geschlechtlicher Liebe zu wirken, aber man versteht nun, **wie sie es anfängt**, nämlich auf dem Umwege der unbewussten Zweckvorstellung, während vorher die **Möglichkeit** gar nicht einzusehen war, wie körperliche und geistige Vorzüge mit der Geschlechtsliebe etwas zu schaffen haben könnten. Ebenso ist der Einfluss des Alters durch den Gipfel der Zeugungskraft (18—28 Jahre beim Weibe, 24—36 beim Manne) erklärt; als ein anderes Beispiel führe ich noch den gewaltigen Reiz an, den ein üppiger weiblicher Busen auf den Mann übt; die Vermittelung ist die unbewusste Zweckvorstellung der reichlichen Ernährung des Neugeborenen; ferner dass kräftige Muskulatur (z. B. Waden) eine kräftige Bildung des Kindes verspricht und dadurch reizt. Alle solche Kleinigkeiten werden auf das Sorgfältigste durchgemustert, und die Leute sprechen darüber zu einander mit wichtiger Miene, Keiner aber überlegt sich, was denn ein unbedeutendes Mehr oder We-

niger an Waden und Busen mit dem Geschlechtsgenuss zu schaffen haben. —

Der erste Punct enthält den Grund dafür, dass die geistig und körperlich vollkommensten Individuen dem anderen Geschlechte im Allgemeinen genommen am meisten begehrenswerth erscheinen; der zweite Punct den Grund dafür, dass dieselben Wesen verschiedenen Individuen des anderen Geschlechtes ganz verschieden begehrenswerth und ganz verschiedene Jedem am begehrenswerthesten erscheinen. Man kann beide Puncte überall auf die Probe ziehen, und wird sie in den kleinsten Details bestätigt finden, wenn man nur immer dasjenige in Abzug bringt, was nicht aus unmittelbarer instinctiver Geschlechtsneigung, sondern aus anderen verständigen oder unverständigen Rücksichten des Bewusstseins begehrt und gewünscht wird. Grosse Männer lieben kleine Frauen und umgekehrt, magere dicke, stumpfnäsige langnäsige, blonde brünette, geistreiche einfach-naive, wohlverstanden immer nur in geschlechtlicher Beziehung, in ästhetischer finden sie meistens nicht ihren polaren Gegensatz schön, sondern das, was ihnen ähnlich ist. Auch werden sich viele grosse Weiber aus Eitelkeit sperren, einen kleinen Mann zu heirathen. Man sieht, dass das geschlechtliche Wohlgefallen auf ganz anderen Voraussetzungen ruht, als das practische, moralische, ästhetische und gemüthliche; dadurch erklärt sich auch die leidenschaftliche Liebe zu Individuen, welche der Liebende im Uebrigen nicht umhin kann, zu hassen und zu verachten. Freilich thut die Leidenschaft in solchen Fällen alles Mögliche, um das ruhige Urtheil zu verblenden und zu ihren Gunsten zu stimmen, darum ist es entschieden richtig, dass es keine geschlechtliche Liebe ohne Blindheit giebt. Die bei Abnahme der Leidenschaft eintretende Enttäuschung trägt wesentlich dazu bei, den Umschlag der Liebe in Gleichgültigkeit oder Hass zu verstärken, wie wir sogar letzteren so häufig im Grunde des Herzens nicht nur bei Liebschaften, sondern auch bei Eheleuten finden. — Die stärksten Leidenschaften werden bekanntlich nicht durch die schönsten Individuen erweckt, sondern im Gegentheil häufiger gerade durch hässliche; dies liegt darin, dass die stärkste Leidenschaft nur in der concentrirtesten Individualisirung des Geschlechtstriebes besteht, und diese nur durch den Zusammenstoss polar entgegengesetzter Eigenschaften entsteht. In Nationen, wo das Leben überhaupt weniger geistig als sinnlich ist,

werden die *körperlichen* Eigenschaften fast ausschliesslich den Ausschlag geben, daher auch bei diesen die *momentane* Entstehungsweise gerade der heftigsten Leidenschaften; dagegen bei den gebildeten Schichten der Nationen von höherer geistiger Entwickelung überwiegen auch bei dem Einfluss auf die unbewusste geschlechtliche Wahl die geistigen Eigenschaften über die körperlichen, daher ist zum Entstehen der Liebe meist eine nähere Bekanntschaft nöthig, es sei denn, dass ein Hellsehen des Unbewussten, durch die physionomische Erscheinung veranlasst, vicarirend eintrete, welcher Fall sich besonders bei Frauen öfters ereignet, welche eben dem Quell des Unbewussten näher stehen. Doch auch an Männern von hohem geistigen Standpunct giebt es Erfahrungen genug, dass das erste Zusammensein mit einem seltenen weiblichen Wesen sie über und über in einen unzerreissbaren Zauber verstrickte, über dessen Ursache sich Rechenschaft zu geben, jede Geistesanstrengung vergeblich war. Ihr, die Ihr noch zweifelt an der Magie, an Wirkungen von Seele auf Seele ohne die Vermittelung bewusster Wahrnehmung, auf den Flügeln des Symbols, das nur vom Unbewussten verstanden wird, — wollt Ihr auch die Liebe leugnen?

Das Resultat dieses Capitels ist folgendes: Instinctiv sucht der Mensch zur Befriedigung seines physischen Triebes ein Individuum des anderen Geschlechtes auf, in dem Wahn, dadurch einen höheren Genuss zu haben, als bei irgend einer anderen Art; sein unbewusster Zweck dabei ist Zeugung überhaupt. Instinctiv sucht der Mensch dasjenige Individuum des anderen Geschlechtes auf, welches mit ihm zusammengeschmolzen die Gattungsidee auf das möglichst Vollkommendste repräsentirt, in dem Wahne, in der Geschlechtsverbindung mit diesem Individuum einen ungleich höheren Genuss als mit allen anderen Individuen zu haben, ja absolut genommen der überschwenglichsten Seligkeit theilhaftig zu werden; sein unbewusster Zweck dabei ist Zeugung eines solchen Individuums, welches die Idee der Gattung möglichst vollkommen repräsentirt. Dieses unbewusste Streben nach möglichst reiner Verwirklichung der Gattungsidee ist durchaus nicht etwas Neues, sondern *dasselbe Princip, welches das organische Bilden im weitesten Sinne beherrschte, auf die Zeugung angewandt* (welche ja auch nur eine besondere Form des organischen Bildens ist, wie die Physiologie nachweist), und durch die Masse und Feinheit der Differenzen im menschlichen Geschlecht zu einem hohen Grade der

Subtilität hinaufgeschraubt. Bei den Thieren fehlt dieses Moment der geschlechtlichen Auswahl keineswegs, es stellt sich nur wegen der geringeren Differenzen in einfacherer Gestalt dar, und betrifft wesentlich nur den ersten Punct, die Auswahl solcher Individuen, welche selbst schon den Gattungstypus möglichst vollkommen repräsentiren. So kämpfen bei vielen Thieren (Hühnern, Robben, Maulwürfen, gewissen Affen) die Männchen um den Besitz der Weibchen, welche besonders begehrenswerth erscheinen; diese besonders begehrenswerthen sind bei vielen bunten Thieren die mit den schönsten Farben, bei verschiedenen Racen oder Varietäten innerhalb einer Gattung die Individuen derselben Race, z. B. bei Menschen, Hunden. Köter bringen oft die grössten Opfer, um mit einer Hündin ihrer Race zusammen zu kommen, in die sie sich verliebt haben. Sie laufen nicht nur viele Meilen weit, sondern ich weiss auch einen Fall, wo ein Hund jede Nacht trotz seines Kreuzknüppels über eine Meile weit seine Geliebte besuchte, und erschöpft und durchschunden alle Morgen wieder ankam; da der Knüppel nicht half, legte man ihn an die Kette; hier wurde er aber so ungeberdig, dass man ihn wieder ganz frei liess, weil man befürchten musste, er würde toll werden. Dabei waren auf seinem Hofe Hündinnen genug. Auch edle Hengste sollen für gewöhnlich die Begattung mit gemeinen abgetriebenen Stuten verschmähen.

Schopenhauer bemerkt sehr richtig, dass wir von dem Instinct der Geschlechtsliebe, den wir an uns erfahren, auf die Thierinstincte zurückschliessen dürfen, und annehmen, dass auch bei jenen das Bewusstsein durch die Erwartung eines besonderen Genusses getäuscht würde. Dieser Wahn entspringt aber nur aus dem Triebe, ist der Stärke des Triebes proportional, und ist nichts Anderes, als der Trieb selbst in Verbindung mit Anwendung der bewussten Erfahrung, dass die Lust bei Befriedigung des Triebes im Allgemeinen der Stärke des Triebes proportional sei, eine Voraussetzung, die sich eben bei den Trieben, deren hauptsächliches Gewicht und Bedeutung in's Unbewusste fällt, nicht bestätigt (siehe Cap. C. III.) und darum zum täuschenden Wahn wird. Es ist daher diese Bemerkung auf jene Thiere einzuschränken, deren Bewusstsein zu solchen Generalisationen fähig ist, bei den tiefer stehenden hat es eben bei dem zwingenden Triebe sein Bewenden, ohne dass es zur Erwartung des Genusses kommt. — Wie nützlich übrigens auch für die Individuen der höheren Thierarten jener Wahn ist, sieht man daran, dass gerade

dieser geschlechtliche Wahn das erste und wichtigste Mittel in der Natur ist, um den Individuen dasjenige Interesse für einander einzuflössen, welches erforderlich ist, um die Seele in genügendem Grade für das Mitgefühl empfänglich zu machen. Die Bande der Ehe und Familie sind daher auch bei Thieren, wie bei rohen Menschen die ersten Stufen, auf denen der Weg zur bewussten Freundschaft und zur Sittlichkeit betreten wird, sie sind das erste Morgenroth aufdämmernder Cultur, schönerer und edlerer Gefühle und reinerer Opferfreudigkeit.

Man wird vielleicht einwenden wollen, dass nach der Theorie der polarischen Ergänzung keine unglückliche Liebe vorkommen könne, doch ist dies offenbar ein übereilter und falscher Einwurf. Denn: wenn A sich in B verliebt, so heisst das: B ist für A eine geeignete Ergänzung, oder A wird mit B vollkommenere Kinder zeugen als mit Anderen. Nun braucht aber keineswegs auch A für B eine geeignete Ergänzung zu sein, sondern B kann vielleicht mit vielen Anderen vollkommenere Kinder zeugen als mit A, wenn z. B. A eine ziemlich unvollkommene Darstellung der Gattungsidee ist; folglich braucht keineswegs B sich in A zu verlieben. Nur dann, wenn Beides hochstehende Individuen sind, wird auch B schwerlich ein Individuum finden, mit dem es vollkommenere Kinder zeugen könnte als mit A, und dann werden Beide gleichzeitig von der Leidenschaft ergriffen, dann sind sie wie die sich wieder findenden Hälften des getheilten Urmenschen im Platonischen Mythus. Dazu kommt in einem solchen Falle noch, dass nicht bloss den Kindern diese polarische Uebereinstimmung zu Gute kommt, sondern in einer anderen Beziehung, als die Liebesleidenschaft wähnt, auch den Eltern; weil nämlich auch für die höchste Freundschaft die polarische Uebereinstimmung der Seelen die günstigste Bedingung ist.

Eine Ergänzung zu diesem Capitel findet sich in Cap. C. XII. unter „3) Hunger und Liebe", ihre positive Versöhnung aber, die hier nur kurz angedeutet werden konnte, erst in Cap. C. XIII., wo die Selbstverläugnung, d. h. Verzichtleistung auf individuelles Wohl, und völlige Hingebung an den Process und das Wohl des Allgemeinen als Princip der practischen Philosophie sich ausweist, also auch alle für den bewussten Egoismus absurden, aber für das Allgemeine wohlthätigen Instincte *in integrum* restituirt werden.

Zur Verständigung für Diejenigen, denen das Resultat des letz-

ten Capitels neu und abstossend erscheinen möchte, mache ich schliesslich noch einmal darauf aufmerksam: 1) dass, so lange die Illusion des unbewussten Triebes unangetastet Bestand hat, diese Illusion für das Gefühl genau denselben Werth wie Wahrheit hat, und 2) dass selbst n a c h Aufdeckung der Illusion und vor völliger Resignation auf Egoismus, also im Zustande des schärfsten ungebrochensten Widerspruches zwischen dem selbstsüchtigen bewussten, und dem selbstlosen, bloss für's Allgemeine wirkenden unbewussten Willen, dass selbst in diesem Zustande, sage ich, das Unbewusste sich stets zugleich als das H ö h e r e und als das S t ä r k e r e des Bewusstseins erweist, also die Befriedigung des bewussten Willens auf Kosten der Nichtbefriedigung des Unbewussten mehr Schmerz verursacht als das Umgekehrte.

III.

Das Unbewusste im Gefühl.

Wenn ich Zahnschmerz und Fingerschmerz habe, so ist dies augenscheinlich zweierlei, denn das Eine ist im Zahn, das Andere im Finger. Hätte ich nicht die Fähigkeit, meine Wahrnehmungen räumlich zu projiciren, so würde ich auch nicht zwei Schmerzen empfinden, sondern einen gemischten aus beiden, sowie man bei zwei reinen Tönen (ohne Obertöne), die in der Octave erklingen, absolut nur einen hört, den unteren, aber mit veränderter Klangfarbe. Die Ortsverschiedenheit der Wahrnehmung ertheilt also der Seele die Fähigkeit, die Schmerzensconsonanz den ortsverschiedenen Wahrnehmungen gemäss in ihre Elemente zu zerfällen, einen Theil mit dieser, den anderen mit jener Ortsvorstellung zu verknüpfen und so die Zweierleiheit zu constatiren. Nun können aber Dinge räumlich zweierlei sein und doch unterschiedslos, wie z. B. zwei congruente Dreiecke. Dies kann man freilich von Zahnschmerz und Fingerschmerz nicht behaupten; erstens können sie sich durch den Grad, d. i. die intensive Quantität unterscheiden und zweitens durch die Qualität, denn bei gleicher Stärke kann der Schmerz continuirlich oder intermittirend, brennend, kältend, drückend, klopfend, stechend, beissend, schneidend, ziehend, zuckend, kitzelnd sein, und eine Unendlichkeit von Variationen zeigen, die sich gar nicht beschreiben lassen.

Wir haben bis jetzt unter Schmerz das Ganze verstanden, es fragt sich aber, ob man dies nicht philosophisch verbieten muss, und vielmehr in diesem gegebenen Ganzen die sinnliche Wahrnehmung und den Schmerz oder die Unlust im engeren Sinne unterscheiden muss. Denn wir haben oft eine Wahrnehmung vor uns, die weder Lust noch Schmerz erzeugt, z. B. wenn ich mir den Finger leise drücke oder mir die Haut bürste; während diese Wahrneh-

mung qualitativ unverändert bleibt, und nur in ihrem Grade zu- oder abnimmt, kann Lust oder Unlust hinzutreten, und jetzt sollte plötzlich in dem Schmerz oder der Lust die Wahrnehmung mit inbegriffen sein? Wir müssen also Beides sondern, und erkennen bald, dass beide so wenig Eins sind, dass sie vielmehr in causaler Beziehung stehen; denn die Wahrnehmung (oder ein Theil derselben) ist die Ursache des Schmerzes, da er mit derselben auftritt und verschwindet, und nie ohne dieselbe erscheint, wohl aber die Wahrnehmung unter besonderen Umständen ohne den Schmerz.

Nach dieser Sonderung liegt die Frage nahe, ob denn die erwähnten Unterschiede wirklich in Lust und Schmerz liegen oder bloss in den verursachenden und begleitenden Umständen, nämlich in der Wahrnehmung. Dass der Schmerz intensiv quantitative Unterschiede zulässt, ist klar, aber lässt er auch qualitative zu? Die meisten Unterschiede, welche man mit Worten bezeichnet, kommen auf verschiedene Formen des Intermittirens hinaus, so klopfend, ziehend, zuckend, stechend, schneidend, beissend, sogar kitzelnd; es verändert sich hier freilich mit dem Grade der Wahrnehmung fortwährend der Grad des Schmerzes nach gewissen mehr oder weniger regelmässigen Typen, aber von einer ursprünglich qualitativen Verschiedenheit des Schmerzes selbst ist dabei nichts zu finden. Viel eher könnte man dies vermuthen bei der Lust oder Unlust, die durch verschiedene Gerüche und Geschmäcke hervorgerufen wird, aber auch hier wird man sich bei scharfer Selbstbeobachtung überzeugen, dass die qualitative Verschiedenheit von Lust und Unlust durchaus nur scheinbar ist, und diese Täuschung dadurch entsteht, dass man niemals bisher die Sonderung von Lust und Unlust und Wahrnehmung vorgenommen hat, sondern beide mit der Wahrnehmung als ein einziges Ganzes aufzufassen gewohnt gewesen ist, so dass nun die Unterschiede der Wahrnehmung sich auch als Unterschiede dieses einigen Ganzen hinstellen. Dass man aber diese Sonderung niemals vorgenommen hat, das liegt daran, weil man aus der unendlich mannigfaltigen Composition von Seelenzuständen immer nur diejenigen Gruppen als selbstständige Theile aussondern lernt, welche zu sondern dem practischen Bedürfniss einen reellen Nutzen bringt. So z. B. sondert man in dem Accord, den ein volles Orchester angiebt, nicht etwa alle Töne einer Tonhöhe aus, gleichviel von welchen Instrumenten sie kommen, einschliesslich deren Obertöne, sondern man fasst die von einem

Instrument erzeugten Obertöne der verschiedensten Lagen mit dem Grundton des Instrumentes zu seiner Klangfarbe zusammen, und die so gebildeten Tongruppen, welche die von jedem einzelnen Instrumente hervorgerufenen Töne repräsentiren, fasst man erst zum Accord zusammen, einfach aus dem Grunde, weil die Kenntniss der Obertöne kein practisches Interesse gewährt, wohl aber die Kenntniss der Klangfarben der Instrumente. Und diese practische Art, die Tongruppen zusammen zu fassen, ist uns so eingelebt, dass uns die nach den blossen Tonhöhen, obwohl sie offenbar viel leichter sein muss, rein unmöglich ist, so unmöglich, dass erst vor wenigen Jahren Helmholtz die Entstehung der Klangfarben durch Combination von Obertönen wirklich streng bewiesen hat. Fast so unmöglich scheint es uns nun auch, aus dem Ganzen von Lust oder Unlust und den sie bewirkenden und begleitenden Wahrnehmungen diese Elemente in der Selbstbeobachtung scharf zu sondern und auseinander zu halten; dass diese Sonderung indess möglich sein muss, sieht Jeder daran, dass beide Theile sich wie Ursache und Wirkung verhalten und wesentlich verschieden sind. Wem es gelingt, sie vorzunehmen, wird den Satz bestätigt finden, dass Lust und Unlust nur intensiv quantitative, aber keine qualitativen Unterschiede haben. Es wird um so leichter gelingen, mit je einfacheren Beispielen man anfängt, z. B. ob die Lust beim Anhören eines Glockentones verschieden ist, wenn der Ton *c* und wenn er *d* ist. Hat man die Sache einmal bei solchen einfachen Beispielen eingesehen, so wird sie Einem auch einleuchten, wenn man allmälig zu Beispielen aufsteigt, die grössere Unterschiede der Wahrnehmung enthalten. Man kann auch rückwärts eine Bestätigung des Satzes darin sehen, dass man im Stande ist, verschiedene sinnliche Genüsse oder Schmerzen gegen einander abzuwägen (z. B. ob Jemand für den Thaler, den er auszugeben hat, lieber eine Flasche Wein trinkt, oder Kuchen und Eis isst, oder Beafsteak mit Bier, oder ob er sich dafür die Befriedigung eines anderen sinnlichen Bedürfnisses gewährt, oder ob man den Zahnschmerz noch Tagelang erträgt, oder sich lieber den Zahn ausziehen lässt), welches gegenseitige Abwägen nicht möglich wäre, wenn nicht Lust und Unlust in allen diesen Dingen nur quantitativ verschieden und qualitativ gleich wären, denn nur mit Gleichem lässt sich Gleiches messen.

Man sieht nunmehr auch ein, dass die Ortsverschiedenheit keineswegs den Schmerz unmittelbar, sondern nur die Wahr-

nehmung trifft, und erst durch die Wahrnehmung eine ideelle Theilung des summarischen Schmerzes eintritt, indem ein Theil desselben auf diese, ein anderer auf jene Wahrnehmung causal bezogen wird. Wenn nun streng genommen der Schmerz ortlos ist und nur die Wahrnehmung Ortsbeziehung hat, so kann auch die durch die Ortsverschiedenheit gesetzte Zweierleiheit nur auf die Wahrnehmung, aber nicht auf den Schmerz Bezug haben, und der Schmerz ist demnach nicht bloss in allen Fällen qualitativ gleich, sondern er ist in demselben Moment immer nur Einer.

Wer die Gleichheit von Lust und Unlust in sinnlichen Gefühlen eingesehen hat, der wird sie auch bei geistigen bald zugeben. Ob mein Freund A oder mein Freund B stirbt, kann wohl den Grad, aber nicht die Art meines Schmerzes verändern, eben so wenig ob mir die Frau oder ein Kind stirbt, obwohl meine Liebe zu Beiden ganz verschiedener Art gewesen, also auch die Vorstellungen und Gedanken, welche ich mir über die Beschaffenheit des Verlustes mache, ganz verschieden sind. Wie der Schmerz überhaupt in diesem Falle durch die Vorstellung des Verlustes verursacht worden ist, so wird auch in dem Complex von Gefühlen und Gedanken, den man gewöhnlich unter Schmerz zusammenfasst, durch die Verschiedenheit der Vorstellungen über den Verlust eine Verschiedenheit herbeigeführt; sondert man aber wiederum das ab, was Schmerz und nichts als Schmerz ist, nicht Gedanke und nicht Vorstellung, so wird man finden, dass dieser wiederum ganz gleich ist. Dasselbe findet bei dem Schmerz statt, den ich über den Verlust der Frau, über den Verlust meines Vermögens, der mich zum Bettler macht, und über den durch Verleumdung verursachten Verlust meines Amtes und meiner Ehre empfinde. Das was Schmerz ist, und nichts als Schmerz, ist überall nur dem Grade nach verschieden. Ebenso bei der Lust, die ich empfinde, wenn ein Anderer nach langem Sträuben endlich meinem eigensinnigen Willen willfahrt, oder wenn ich einen Lotteriegewinn mache, oder eine höhere Stellung erhalte. Dass Lust und Unlust überall gleich sind, geht auch hier wiederum daraus hervor, dass man die eine mit der anderen misst, auf welchem Abwägen von Lust und Unlust in der Zukunft jede vernünftige practische Ueberlegung, jedes Entschlussfassen des Menschen beruht, denn man kann doch nur Gleiches mit Gleichem messen, nicht Heu mit Stroh, oder Metzen mit

Pfunden. Dieser Grund, der auch in der Einheit des Namens angedeutet ist, ist es auch, welcher uns bestimmt, die sinnliche und geistige Lust für gleich zu halten. Man denke sich einen Menschen, der zwischen zwei reichen Schwestern die Wahl hat zu heirathen, eine klug und hässlich, die andere dumm und schön, so wiegt er die vorausgesetzte sinnliche und geistige Lust gegen einander ab, und je nachdem diese oder jene ihm überwiegend scheint, trifft er seine Entscheidung. Der zweite Grund ist der, dass Sinnliches und Geistiges keineswegs durch eine Kluft von einander geschieden sind, sondern mannigfach in einander übergreifen und verwachsen, und nur in ihren gewöhnlichen Extremen von einander zu unterscheiden sind.

Wir halten also als Resultat fest, dass Lust und Unlust in allen Gefühlen nur Eine ist, oder dass sie nicht der Qualität nach, sondern nur dem Grade nach verschieden sind. Dass Lust und Unlust einander aufheben, sich also wie Positives und Negatives verhalten, und der Nullpunct zwischen ihnen die Indifferenz des Gefühls ist, ist klar; ebenso klar ist es, dass es gleichgültig ist, welches von Beiden man als Positives annehmen will, ebenso gleichgültig als die Frage, ob man die rechte oder die linke Seite der Abscissenaxe als positiv annimmt (dass also Schopenhauer Unrecht hat, wenn er die Unlust als das allein Positive erklärt, und die Lust als ihre Negation; er begeht dabei den Fehler, den Gegensatz als einen contradictorischen aufzufassen, der ein conträrer ist).

Die Frage ist nun aber die: was sind denn Lust und Unlust? Dass die Vorstellung eine ihrer Ursachen ist, haben wir gesehen, aber was sind sie denn selbst? Aus der Vorstellung allein sind sie nun und nimmermehr zu erklären, so sehr sich auch ältere und neuere Philosophen darum bemüht haben; die einfachste Selbstbeobachtung straft ihre unbefriedigt lassenden Deductionen Lügen, und sagt aus, dass Lust und Unlust einerseits und Vorstellung andererseits heterogene Dinge sind, die sich nur gewaltsam in einen Topf werfen lassen. Dagegen ist von den meisten bedeutenden Denkern aller Zeiten anerkannt worden, dass Lust und Unlust mit dem innersten Leben des Menschen, mit seinen Interessen und Neigungen, seinen Begehungen und Strebungen, mit einem Worte mit dem Reich des Willens im engsten Zusammenhange stehen. Ohne auf die Ansichten der einzelnen Philosophen hier näher eingehen zu wollen, kann man zusammenfassend sagen, dass

Aller Meinungen sich auf zwei Grundanschauungen zurückführen lassen, entweder fassen sie die Lust als Befriedigung, Unlust als Nichtbefriedigung des Begehrens auf, oder umgekehrt das Begehren als Vorstellung der zukünftigen Lust, das Verabscheuen (negative Begehren) als Vorstellung der zukünftigen Unlust. Im ersteren Falle ist der Wille, im letzteren das Gefühl als das Ursprüngliche gefasst. Welches von Beiden das Richtige ist, ist unschwer zu sehen, denn erstens besteht im Instinct der Trieb factisch vor der Vorstellung der Lust, sein eigentliches Ziel ist hier ein anderes, als die individuelle Lust der Befriedigung; zweitens wird wohl durch die Erklärung der Lust als Befriedigung des Willens Alles an der Lust genügend erklärt, aber nicht umgekehrt Alles am Willen durch die Erklärung desselben als Vorstellung der Lust; hier bleibt das eigentlich treibende Moment, der Wille als wirkende Causalität, völlig unbegreiflich; — eben weil der Wille die Veräusserlichung, Lust und Unlust aber die Rückkehr von dieser Veräusserlichung zu sich selbst und damit der Abschluss dieses Processes ist, darum muss der Wille das primäre, die Lust das secundäre Moment sein.

Lassen wir diese Ansicht vorläufig gelten, so erhalten wir eine unerwartete Bestätigung für die wesentliche Gleichheit der Lust und Unlust in allen Gefühlen. Wir haben nämlich früher gesehen, dass der Wille ebenfalls immer ein und derselbe ist, und sich erstens nur dem Stärkegrade nach und zweitens dem Objecte nach unterscheidet, welches aber nicht mehr Wille, sondern Vorstellung ist. Wenn nun Lust die Befriedigung, Unlust die Nichtbefriedigung des Willens ist, so ist klar, dass auch diese immer nur ein und dieselben sein müssen, und bloss dem Grade nach verschieden sein können, dass aber die scheinbaren qualitativen Unterschiede, die sie enthalten, durch begleitende Vorstellungen gegeben werden, theils durch die, welche das Willensobject ausmachen, theils durch die, welche die Befriedigung des Willens herbeiführen. Hieraus resultirt für alle Zustände des Gemüthes unbeschadet ihrer Mannigfaltigkeit eine so grosse Einfachheit, dass diese nach dem alten Wort: „*simplex sigillum veri*“ rückwärts den Sätzen eine Stütze sein muss, aus denen sie entspringt, sowie diese sich einander gegenseitig durch die Macht der Analogie stützen und verwahrscheinlichen.

Das, warum ich nun eigentlich an diesem Orte diese Fragen

aus dem bewussten Seelenleben berührt habe, sind folgende beiden ergänzenden Sätze aus der Psychologie des Unbewussten: 1) Wo man sich keines Willens bewusst ist, in dessen Befriedigung eine vorhandene Lust und Unlust bestehen könnten, ist dieser Wille ein unbewusster; und 2) das Unklare, Unaussprechliche, Unsägliche der Gefühle liegt in der Unbewusstheit der begleitenden Vorstellungen. — Weil der Begriff des unbewussten Willens in der bisherigen Psychologie fehlte, darum konnte sie gewissenhafter Weise die Erklärung der Lust als Befriedigung des Willens nicht unbedingt acceptiren, und weil ihr der Begriff der unbewussten Vorstellung fehlte, darum wusste sie mit dem gesammten Gebiet der Gefühle nichts Rechtes anzufangen, und beschränkte deshalb ihre Betrachtungen fast ausschliesslich auf das Gebiet der Vorstellung.

Als Beispiel einer Lust aus unbewusstem Willen denke man an die Instincte, bei denen der Zweck im Unbewussten liegt, z. B. die Mutterlust am Neugeborenen, oder die transcendente Seligkeit des glücklich Liebenden; hier kommt durchaus kein derartiger Wille zum Bewusstsein, dessen Befriedigung dem Grade der Lust entspräche; wir kennen aber die metaphysische Macht jenes unbewussten Willens, als dessen specielle Wirkungen die einzelnen instinctiven Begehrungen erscheinen und dem durch die Erfüllung dieser Genüge geschieht; und ein überschwenglich hoher und starker Wille muss es wahrlich sein, dessen Befriedigung jene Erscheinungen überschwenglicher Lust zur Folge hat, von denen die Dichter aller Zeiten nicht hoch genug zu singen wissen.

Ein anderes Beispiel ist die sinnliche Lust und Unlust, die aus Nervenströmungen gewisser Art hervorgehen. Lotze in seiner „medicinischen Psychologie“ zeigt, dass die sinnliche Lust stets mit einer Förderung, die Unlust mit einer Störung des organischen Lebens verbunden auftritt; dieser gewissenhafte Forscher erkennt aber ausdrücklich an, dass hiermit nur ein gesetzmässiges Zusammenvorkommen constatirt sei, keineswegs jedoch aus dem Begriff der Störung des Lebens der Begriff der Unlust abgeleitet werden könne, dass somit das Gesetz, was Beide verbindet, tiefer liegen müsse. Dies ist nun offenbar der unbewusste Wille, den wir als Princip der Verleiblichung, der Selbsterhaltung und Selbstherstellung kennen gelernt haben; sobald Störungen oder Beförderungen im Bereich des organischen Lebens so beschaffen sind, dass sie durch

Nervenströmungen zum Organ des Bewusstseins, dem Gehirn telegraphirt werden, so müssen die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen dieses unbewussten Willens als Lust oder Unlust empfunden werden. (Was Widerlegung etwaiger Einwendungen gegen obige Behauptung über die sinnliche Lust und Unlust anbetrifft, so verweise ich auf Lotze, zweites Buch, zweites Capitel.)

Dass wir sehr oft nicht wissen, was wir eigentlich wollen, ja sogar oft das Gegentheil davon zu wollen glauben, bis wir durch die Lust oder Unlust bei der Entscheidung über unseren wahren Willen belehrt werden, wird wohl Jeder schon Gelegenheit gehabt haben, an sich und Anderen zu beobachten. Wir glauben nämlich in solchen zweifelhaften Fällen häufig das zu wollen, was uns gut und lobenswerth erscheint, z. B. dass ein kranker Verwandter, den wir zu beerben haben, nicht sterben möge, oder dass bei einer Collision zwischen dem Gemeinwohl und unserem individuellen Wohl ersteres vorangesetzt werde, oder dass eine früher eingegangene Verpflichtung bestehen bleiben, oder dass unserer vernünftigen Ueberzeugung und nicht unserer Neigung und Leidenschaft gewillfahrt werde; dieser Glaube kann so fest sein, dass hernach, wenn die Entscheidung unserem vermeintlichen Willen entgegen ausfällt, und uns trotzdem keine Betrübniss, sondern eine ausgelassene Freude überkömmt, wir uns vor Erstaunen über uns selbst gar nicht zu lassen wissen, weil wir nun an dieser Freude plötzlich unsere Täuschung gewahr werden, und erfahren, dass wir unbewusst das Gegentheil von dem gewollt haben, was wir zu wollen uns vorgestellt hatten. Da wir nun auf unseren eigentlichen Willen in diesem Falle nur aus unserer Lust, resp. Unlust zurückschliessen, so besteht diese Lust bei ihrem Eintreten offenbar in der Befriedigung eines unbewussten Willens. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir betrachten, wie von dem übermässigsten Erstaunen an, dass solch' ein Wille unbewusst in der eigenen Seele existirt haben könne, ganz allmälig der Uebergang stattfindet durch den leisen Verdacht, den Zweifel und die Vermuthung, dass man doch wohl jenes wolle, und nicht das, was man sich einbilde, bis endlich zu dem offenen Selbstbetrug, wo man ganz gut weiss, dass man jenes wolle, aber sich und andere mit mehr oder weniger Glück zu überreden sucht, man wolle das Gegentheil. Hieran schliessen sich dann die Fälle, wo nicht einmal der Versuch zur Selbsttäuschung gemacht wird, und die Ueberraschung, mit welcher die Lust auftritt, nur darin

besteht, dass man sich sehr lange den Wunsch nicht zum Bewusstsein gebracht hat, also z. B. wenn ein längst todt geglaubter Freund plötzlich in mein Zimmer tritt; auch dann ist es ein unbewusster Wille, dessen Befriedigung als Freudenschreck sich darstellt, aber jetzt brauche ich die Existenz dieses Willens in mir nicht erst aus dem Eintritt der Lust zu schliessen, sondern kann sie direct aus der Erinnerung früherer Zeiten entnehmen, wo ich oft gewünscht habe, den verlorenen Freund noch einmal in meine Arme zu schliessen.

Wir wissen aus Cap. A. IV., dass der bewusste und unbewusste Wille sich wesentlich dadurch unterscheiden, dass die Vorstellung, welche das Object des Willens bildet, im einen Falle bewusst, im anderen unbewusst ist. Indem wir uns diesen Satz zurückrufen, erkennen wir den Uebergang von der Lust oder Unlust aus unbewusstem Willen zu denjenigen Gefühlen, welche dadurch etwas Unklares erhalten, dass ihre Qualität ganz oder theilweise durch unbewusste Vorstellungen bedingt wird. Wir sehen nämlich jetzt, dass das erstere nur ein specieller Fall des letzteren ist, indem eben in ersterem die Vorstellungen, welche den Inhalt des befriedigten Willens bilden, unbewusst bleiben, und vielleicht nur die Vorstellungen, welche die Befriedigung herbeiführen, bewusst werden (wie z. B. bei der Mutterliebe); doch passt dies nicht ganz auf die Fälle, wo sofort durch das Eintreten der Lust oder Unlust auch das Vorhandensein und die Art des unbewussten Willens vom Bewusstsein erschlossen wird, weil dieses nur zwischen zwei oder doch nur wenigen Arten von Willen schwanken konnte.

Nun sind aber selten die Verhältnisse so einfach, dass das Gefühl in der Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines einzigen bestimmten Begehrens besteht, sondern die verschiedenartigsten Gattungen von Begehrungen durchkreuzen sich in jedem Augenblick auf das Mannigfaltigste, und durch dasselbe Ereigniss werden einige befriedigt, andere nicht befriedigt, daher giebt es weder reine, noch einfache Lust und Unlust, d. h. es giebt keine Lust, die nicht einen Schmerz enthielte, und keinen Schmerz, mit dem nicht eine Lust verknüpft wäre; aber es giebt auch keine Lust, die nicht aus der gleichartigen Befriedigung der verschiedensten Begehrungen zusammengesetzt wäre. Wie der Wille die Resultante aller gleichzeitig functionirenden Begehrungen, so ist auch

die Befriedigung des Willens die Resultante aller gleichzeitigen Befriedigungen und Nichtbefriedigungen der einzelnen Begehrungen; denn es ist ja gleich, ob man eine Operation gleich mit der Resultante vornimmt, oder mit den einzelnen Componenten, und dann erst die Resultante der Partialresultate nimmt. Nun leuchtet ein, dass ein Theil dieser einzelnen Begehrungen bewusst, ein anderer unbewusst sein kann, ja meistentheils sein wird; dann ist auch die Lust gemischt aus solchen Lüsten, die durch bewusste, und solchen, die durch unbewusste Vorstellungen bestimmt werden. Der letztere Theil muss der Qualität des Gefühles jenen unklaren Character geben, jenen stets übrig bleibenden Rest, der bei aller Anstrengung niemals vom Bewusstsein erfasst werden kann.

Aber noch andere Puncte giebt es als den unbewussten Willen, wo unbewusste Vorstellung auf die Eigenthümlichkeit des Gefühls bestimmend wirkt. Es kann nämlich die das Gefühl erzeugende Wahrnehmung oder Vorstellung selbst dem Hirn unbewusst sein, so wunderlich es auf den ersten Augenblick klingt. Denn man sollte meinen, die Vorstellung, welche die Befriedigung des Willens herbeiführt, kann nur von Aussen oder bei Phantasiespielen durch hirnbewusstes Vorstellen kommen, und in beiden Fällen kann die Instanz des Bewusstseins nicht umgangen werden. Man vergisst aber dabei, dass es noch andere Nervencentraltheile giebt, die ebenso wie das Hirn für sich ein Bewusstsein haben, welches der Lust und der Unlust fähig ist. Nun kann man sich wohl denken, dass die Lust- oder Unlust-Empfindungen dieser Centra dem Gehirn zugeleitet wird, ohne dass die Leitung so gut eingerichtet ist, dass die Wahrnehmungen selbst, welche in jenen Centris Lust oder Unlust erzeugen, bis zum Gehirn gelangen könnten. So erhält das Gehirn wohl Lust- und Unlust-Empfindungen zugeleitet, aber nicht ihre Entstehungsgründe, und darum haben solche im Gehirn aus anderen Centris sich wiederspiegelnde Gefühle und Stimmungen etwas sehr Unverständliches und Räthselhaftes, wenn auch ihre Macht über das Hirnbewusstsein nicht selten sehr gross ist. Letzteres sucht sich dann meist andere scheinbare Ursachen seiner Gefühle auf, die keineswegs die richtigen sind. Je weniger sich das Hirnbewusstsein zu einer gewissen Selbstständigkeit und Höhe emporgerungen hat, desto mehr Macht haben die aus dem relativ Unbewussten quillenden Stimmungen über dasselbe, so beim weiblichen Geschlecht mehr als beim männlichen, bei Kindern mehr als bei

Erwachsenen, bei Kranken mehr als bei Gesunden. Am deutlichsten treten diese Einflüsse auf bei Hypochondrie und bei wichtigen sexuellen Veränderungen, als z. B. Pubertät, Schwangerschaft. Diese Einflüsse äussern sich auch keineswegs bloss in Stimmungen, d. h. in der Disposition zu heiteren oder traurigen Gefühlen, sondern in höheren Graden lassen sie direct Gefühle im Hirnbewusstsein entstehen, wie man wiederum am Besten an Hypochondristen bemerkt.

„Man sehe jenes Kind: wie seelenfroh, wie freudiges Hüpfen, wie heiteres Lachen, wie leuchtendes Auge; alles Fragen nach der Ursache wäre vergeblich, oder die angegebenen Ursachen würden mit der Freude ausser allem Verhältniss stehen. Und plötzlich, und wieder ohne allen bewussten Grund, ist das Alles vorbei, das Kind ist still in sich gekehrt, trüben Auges, grämlichen Mundes, zum Weinen geneigt, es ist verdriesslich und traurig, wo es noch eben vergnügt und lustig war.“ (Carus' Psyche.) Wo anders sollen diese Gefühle, deren Eigenthümlichkeit nur auf unbewusste Vorstellungen zurückzuführen ist, ihren Ursprung nehmen, als aus vitalen Wahrnehmungen der niederen Nervencentra? Dass die Macht dieser Gefühle uns beim Menschen um so grösser erscheint, je geringer die Selbstständigkeit des Hirnbewusstseins ist, lässt darauf schliessen, dass bei den Thieren die Bedeutung derselben ebenfalls um so grösser ist, je tiefer wir in der Thierreihe hinabsteigen, was sich auch *a priori* erwarten lässt, da hier die übrigen Genüsse mehr und mehr verschwinden.

Man wird jetzt einsehen, wie auch andere sinnliche Gefühle, die zum Theil durch klar bewusste Hirnwahrnehmungen bestimmt und begleitet sind, zum anderen Theil unklar und unfasslich bleiben, insofern sie durch Wahrnehmungen und Gefühle niederer Centra vermittelt sind; so vergleiche man z. B., wie leicht es ist, irgend ein einfaches Gefühl, das durch die Wahrnehmung der direct zum Hirn leitenden oberen Sinne bestimmt ist, in der blossen Vorstellung vollständig und klar zu reproduciren, wie erfolglos dagegen alle Bemühungen bleiben, Hunger und Durst oder Geschlechtsgenuss dem Bewusstsein klar und vollständig aus der Erinnerung zu vergegenwärtigen.

Endlich bleibt die Möglichkeit übrig, dass noch andere unbewusste Vorstellungen bestimmend auf die Eigenthümlichkeit der Gefühlszustände einwirken. Wir haben nämlich schon weiter oben

gesehen, dass die sinnliche Wahrnehmung häufig erst dann eine Lust- oder Unlust-Empfindung zur Folge hat, wenn sie in einer gewissen Stärke auftritt, während sie unter diesem Maass als objective indifferente Wahrnehmung für sich besteht, ohne ein solches Gefühl zu veranlassen. Nun ist aber fast keine sinnliche Wahrnehmung durchaus einfach, sondern aus einer Menge Elementen zusammengesetzt, die nur durch den gemeinsamen Act der Perception zur Einheit verbunden werden. Dennoch können sehr wohl Eine oder einzelne dieser Partialwahrnehmungen Gefühle zur Folge haben, während die übrigen Partialwahrnehmungen dem Gefühl indifferent bleiben. Nichtsdestoweniger werden, wenn die Verbindung dieser verschiedenen Partialwahrnehmungen zu Einer summarischen Wahrnehmung keine zufällige, sondern eine in der Natur des Objects begründete beständige ist, nicht nur die das Gefühl bewirkenden, sondern auch die indifferenten Theile der ganzen Wahrnehmung mit dem Gefühle verschmelzen und für die Qualität des ganzen Seelenzustandes mitbestimmend sein, weil ja die Seele kein Interesse hat, die Sonderung der gefühlerzeugenden und der indifferenten Theile vorzunehmen. So z. B. wirkt für den Character des Lustgefühls, welches in mir durch das Anhören einer bestimmten Sängerin erzeugt wird, jede characteristische Eigenthümlichkeit des Timbre und Klanges der Stimme mitbestimmend, und ohne dass diese kleinen Unterschiede, welche eben nur zur Möglichkeit der Unterscheidung verschiedener Stimmen hinreichen, einen Unterschied in dem Grade des Genusses hervorrufen könnten, so bin ich doch nicht im Stande, mir den Genuss, welchen ich beim Anhören gerade dieser Sängerin empfunden, von diesen feinen Nüancen der indifferenten Wahrnehmung zu sondern, ohne die Eigenthümlichkeit des gehabten Gefühls aufzugeben. Es beweist dies eben nur, dass man das, was eigentlich Lust und Unlust in den Seelenzuständen ist, gar niemals auszuscheiden geübt hat, sondern alle Seelenzustände, in denen nur überhaupt Lust und Unlust vorkommt, aber mit Einschluss aller begleitenden Wahrnehmungen und Vorstellungen (ja sogar Begehrungen) unter dem Ausdruck Gefühl zusammenfasst. — Man sieht nun ein, dass auch unter den bloss begleitenden Wahrnehmungen unbewusste für das Hirn sein können, wie dies soeben für die gefühlerzeugenden gezeigt worden ist; noch wichtiger aber werden diese begleitenden Vor-

stellungen, wenn wir von dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung in das der geistigen Vorstellung übergehen.

So haben wir nun die verschiedenen Arten, wie Gefühle durch unbewusste Vorstellungen bestimmt werden können, im Allgemeinen entwickelt, und vielleicht ist bei dieser Gelegenheit auch schon die Wichtigkeit der unbewussten Vorstellungen für das ganze Gefühlsleben sichtbar geworden. Diese Wichtigkeit ist gar nicht hoch genug zu veranschlagen. Man nehme sich zur Probe nur ein Gefühl vor, welches man wolle, und suche es in seinem ganzen Umfang mit völlig klarem Bewusstsein zu erfassen, es ist ewig vergebens; denn wenn man sich nicht mit dem oberflächlichsten Verständniss begnügt, so wird man stets auf einen unauflöslichen Rest stossen, der jeder Bemühung spottet, ihn mit dem Brennspiegel des Bewusstseins zu beleuchten. Wenn man sich nun aber fragt, was man denn mit dem klar gewordenen Theile gethan habe, während man ihn mit vollem Bewusstsein erfasste, so wird man sich sagen müssen, dass man ihn in Gedanken, d. h. bewusste Vorstellungen übersetzt habe, und nur soweit das Gefühl sich in Gedanken übersetzen lässt, nur so weit ist es klar bewusst geworden. Dass sich aber das Gefühl, und wenn auch nur theilweise, hat in bewusste Vorstellungen umgiessen lassen, das beweist doch wohl, dass es diese Vorstellungen schon unbewusst enthielt, denn sonst würden ja die Gedanken in der That nicht dasselbe sein können, was das Gefühl war. — Nur soweit die Gefühle in Gedanken übersetzt werden können, nur so weit sind sie mittheilbar, wenn man von der immerhin höchst dürftigen instinctiven Geberdensprache absieht; denn nur soweit die Gefühle in Gedanken zu übersetzen sind, sind sie mit Worten wiederzugeben. Man weiss aber, was es mit der Mittheilung der Gefühle für Schwierigkeit hat, wie oft sie verkannt und missverstanden, ja sogar wie oft sie für unmöglich erklärt werden. Gefühle kann überhaupt nur begreifen, wer sie gehabt hat; nur ein Hypochondrist versteht den Hypochondristen, nur wer schon geliebt hat, den Verliebten. Wie oft aber verstehen wir uns selbst nicht, wie räthselhaft sind uns oft unsere eigenen Gefühle, namentlich wenn sie zum ersten Male kommen; wie sehr sind wir nicht in Betreff unserer Gefühle den gröbsten Selbsttäuschungen unterworfen. Wir sind oft von einem Gefühle beherrscht, das in unserem innersten Wesen schon feste Wurzeln geschlagen hat, ohne es zu ahnen, und plötzlich bei irgend

einer Gelegenheit fällt es uns wie Schuppen von den Augen. Man denke nur, wie tief oft reine Mädchenseelen von einer ersten Liebe erfasst sind, während sie mit gutem Gewissen die Behauptung entrüstet zurückweisen würden, und wenn nun der unbewusst Geliebte in Gefahr kommt, aus der sie ihn retten können, dann steht auf einmal das bisher schüchterne Mädchen im ganzen Heroismus und Opfermuth der Liebe da, und scheut keinen Spott und keine Nachrede; dann weiss sie aber auch in demselben Augenblick, dass sie liebt und wie sie liebt. So unbewusst aber, wie in diesem Beispiel die Liebe, hat mindestens einmal im Leben jedes geistige Gefühl in uns existirt, und der Process, vermöge dessen wir uns ein für allemal seiner bewusst wurden, ist das Uebersetzen der unbewussten Vorstellungen, welche das Gefühl bestimmen, in bewusste Vorstellungen, d. h. Gedanken und Worte.

IV.

Das Unbewusste in Character und Sittlichkeit.

Es giebt keine Erscheinung des Willens ohne Erregungsgrund, Motiv. Der Wille an sich ist ein potentielles Sein, eine latente Kraft, und sein Uebergang in das actuelle Sein, in die Kraftäusserung, erfordert als zureichenden Grund ein Motiv, welches allemal die Form der Vorstellung hat. Diese Sätze aus der Psychologie setze ich voraus. Das Wollen ist nur der Intensität nach verschieden; alle übrigen anscheinenden Verschiedenheiten des Wollens fallen in seine Objecte, d. h. in die Vorstellungen dessen, was gewollt wird, und diese Objecte sind wieder durch die Motive bedingt; nach den verschiedenen Hauptclassen der unter Menschen am Gewöhnlichsten vorkommenden Gegenstände des Wollens wird auch das Wollen selbst in verschiedene Hauptrichtungen unterschieden, als z. B. sinnliche Genusssucht, Habgier und Geldgier, Eitelkeit, Ehrgeiz und Ruhmsucht, Liebesdrang, künstlerischer Trieb, Wissensdurst und Forschungstrieb u. s. w.

Wären nun diese Objecte allein von den Motiven abhängig, so wäre die Psychologie sehr einfach, und der Mechanismus in allen Individuen congruent. Die Erfahrung zeigt aber, dass ein und dasselbe Motiv, ganz abgesehen von zufälligen Unterschieden der Stimmung, auf verschiedene Individuen verschieden wirkt. Die Meinung der Menschen lässt den Einen gleichgültig, dem Anderen gilt sie Alles, die Lorbeerkrone des Dichters dünkt dem Einen verächtlich, der Andere opfert ihr sein Lebensglück, ebenso ein schönes Weib; der Eine bringt sein Vermögen zum Opfer, um seine Ehre zu retten, der Andere verkauft sie für eine Summe Geldes; gute Lehren und schöne Beispiele spornen den Einen zur Nacheiferung an, den Anderen lassen sie unberührt; vernünftige Ueberlegung

bestimmt bei dem Einen alles Handeln, bei dem Anderen ist sie nicht im Stande, als Motiv zu wirken, und die sichere Aussicht des Verderbens vermag ihn nicht von seinem Leichtsinn abzuhalten; u. s. w. — Wie ein bestimmtes Individuum sich gegen dieses oder jenes Motiv verhalten werde, kann man nicht eher wissen, als bis man es erfahren hat; weiss man aber, wie ein Mensch auf alle möglichen Motive reagirt, so kennt man alle Eigenthümlichkeiten desselben, so kennt man seinen Character. Der Character ist also der Reactionsmodus auf jede besondere Classe von Motiven, oder was dasselbe sagt, die Zusammenfassung der Erregungsfähigkeiten jeder besonderen Classe von Begehrungen. Indem es kein Motiv giebt, das ausschliesslich einer jener Classen zugehört, so werden stets oder doch in der Regel eine grössere Menge von Begehrungen gleichzeitig afficirt, und die Resultante dieser gleichzeitig erregten Begehrungen ist der actuelle Wille, welcher unaufhaltsam und unmittelbar zur That schreitet, wenn diese nicht durch physische Ursachen verhindert ist. Fragen wir nun, was es denn für ein Process sei, diese Reaction des Willens auf das Motiv, und dies Widerspiel der Begehrungen zu der Einen Resultante, so müssen wir gestehen, dass wir zwar seine Existenz durch unzweifelhafte Rückschlüsse aus den in's Bewusstsein fallenden Thatsachen erkennen, dass wir aber über seine Art und Weise nichts aussagen können, weil unser Bewusstsein uns keine Kunde davon giebt. Wir kennen in jedem einzelnen Falle nur das Anfangsglied, das Motiv, und das Endglied, den actuellen Willen; aber was der potentielle Wille, das Reagirende sei, können wir niemals erfahren, ebenso wenig können wir je einen Einblick in das Wesen der Reaction thun, wodurch der potentielle in den actuellen Zustand übergeht, eine Reaction, die völlig den Character der Reflexwirkung oder des reflectorischen Instinctes an sich trägt, wie wir dies bei dem speciellen Fall des Mitleides schon weiter oben gesehen haben. Von dem Kampfe der verschiedenen Begehrungen gegen einander haben wir wohl theilweise ein Bewusstsein, aber nur in soweit, als wir in früheren einfacheren Fällen die einzelnen Begehrungen gesondert als letzte Resultanten erfahren haben, und unsere früheren Erfahrungen auf die Gegenwart anwenden. Wie unvollständig aber diese Erfahrungen sind, und wie unvollkommen sie benutzt werden zum Verständniss eines gegenwärtigen Seelenvorganges, wird wohl jeder schon an sich erfahren haben.

Wie häufig glaubt das Bewusstsein, die Stärke aller in dem Falle betheiligten Begehrungen auf das Sorgfältigste gegen einander abgewogen und keine unberücksichtigt gelassen zu haben, und wenn es zum Handeln kommt, so sieht es zu seiner grössten Ueberraschung, dass sein herausgeklügeltes Facit ganz und gar nicht stimmt, sondern plötzlich eine ganz andere Resultante als souveräner Wille hervortritt. Man erinnere sich der im vorigen Capitel (S. 195) über unbewussten Willen gegebenen Andeutungen. Es zeigt sich also, dass es in der That nur e i n sicheres Kennzeichen für den eigentlichen, wahren und endgültigen Willen giebt, das ist die T h a t (gleichviel ob sie gelingt, oder im ersten Versuch durch äussere Umstände erstickt wird), dass aber jede andere Voraussetzung des Bewusstseins über das, was man eigentlich will, unsichere, häufig trügende Vermuthung bleibt, die keineswegs auf einer unmittelbaren Kenntniss des Bewusstseins vom Willen, sondern auf Erfahrungsanalogien und künstlichen Combinationen dieser beruht. Wie Spreu vor dem Winde zerstiebt oft der festeste Entschluss, der sicherste Vorsatz an der That, wo erst der wahre Wille aus der Nacht des Unbewussten hervortritt, während der Wille des Vorsatzes nur einseitiges Begehren, oder gar nur vom Bewusstsein vorgestellt und gar nicht vorhanden war. Tritt aber die That niemals an den Menschen heran, z. B. dadurch, dass er immer die Unmöglichkeit ihrer Ausführung im Auge hat, so erlangt er auch nie Gewissheit über das, was er eigentlich im Grunde seines Herzens will. Die sogenannte bewusste Willens w a h l und ihr Schwanken ist keineswegs ein bewusstes Schwanken des W i l l e n s, sondern ein Schwanken der E r k e n n t n i s s über das richtige Verständniss der Motive und darüber, wie die Verhältnisse sich jetzt und in Zukunft dem Willen gegenüber gestalten und verhalten. Ist aber die Erkenntniss erst im Klaren, so ist es sofort auch der Wille. Z. B. das Schwanken meiner Wahl, ob ich die kluge und hässliche, oder die dumme und hübsche Schwester heirathen soll, ist kein Schwanken meines Willens, der vorläufig noch gar nicht hervortritt, sondern meines Verstandes über die Grösse der in jedem Falle zu erwartenden Lust; nachdem der Verstand gewählt hat, ist erst dem Willen sein Motiv geschaffen, nämlich die Vorstellung der grösseren zu erwartenden Lust. —

Es ist also festzuhalten, dass die Werkstatt des Willens im Unbewussten liegt, dass man nur das fertige Resultat und zwar

erst in dem Augenblicke zu sehen bekommt, wo es in der That zur practischen Anwendung kommt, und dass die Blicke, die es etwa in die Werkstatt hineinzuwerfen gelingt, nur mit Hülfe von Spiegeln und optischen Apparaten einige immerhin unsichere Kunde zu bringen vermögen, die aber niemals in jene unbewussten Tiefen der Seele dringt, wo die Reaction des potentiellen Willens auf das Motiv und sein Uebertritt in den Actus stattfindet.

Wenn man nun eingestehen muss, dass die Erregung des Willens für uns ewig mit dem Schleier des Unbewussten bedeckt bleiben wird, so ist es nicht zu verwundern, dass wir auch die Ursachen nicht so leicht zu durchschauen vermögen, welche die verschiedene Erregungsfähigkeit der verschiedenen Begehrungen, oder die verschiedene Reaction des Willens verschiedener Individuen auf dieselben Motive bedingen; wir müssen uns eben vorläufig damit begnügen, in ihnen das innerste Wesen des Individuums zu sehen, und nennen darum ihre Wirkung sehr bezeichnend Character, d. h. Merkmal oder Kennzeichen des Individuums. Soviel jedoch haben wir erkannt, dass dieser innerste Kern der individuellen Seele, dessen Ausfluss der Character ist, jenes eigentlichste Ich des Menschen, dem man Verdienst und Schuld zurechnet und Verantwortlichkeit auferlegt (ziemlich dasselbe, was Kant mit dem Worte intelligibler Character bezeichnet), dass also dieses eigenthümliche Wesen, welches wir selbst sind, dennoch unserem Bewusstsein und dem sublimirten Ich des reinen Selbstbewusstseins ferner liegt, als irgend etwas anderes in uns, dass wir vielmehr diesen tiefinnersten Kern unserer selbst nur auf demselben Wege kennen lernen können, wie an anderen Menschen, nämlich durch Rückschlüsse aus dem Handeln. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", dies Wort gilt auch für die Selbsterkenntniss, und wie sehr täuschen wir uns auch dabei noch, indem wir Handlungen aus ganz anderen, namentlich besseren Beweggründen gethan zu haben glauben, als wirklich der Fall ist, wie wir dann zuweilen durch Zufälligkeiten zu unserer Beschämung erfahren.

Es dürfte nicht überflüssig sein, von diesem Standpuncte aus auch auf das Wesen des Ethischen einen Seitenblick zu werfen. Es ist viel darüber gestritten, ob die Tugend lehrbar sei, und theoretisch lässt sich heute noch so darüber streiten, wie zu Plato's Zeiten, aber der practische Psychologe ist zu keiner Zeit darüber im Zweifel gewesen, dass, abgesehen von der Gewohnheit, dieser zweiten Natur der Seele, welche eine Dressur

im eigentlichen Sinne ist, weil nur durch Furcht die Gewöhnung bewirkt werden kann, dass also ausser der Gewohnheit keine Lehre im Stande ist, Moralität zu erzeugen, sondern nur die vorhandene Moralität zu erwecken durch Vorhalten der geeigneten Motive, welche sonst vielleicht nicht in dieser Art und Stärke an den Zögling herangetreten wären. Denn es liegt auf der Hand, dass Moralität nicht ein Prädicat der Vorstellung, sondern des Willens ist; das Hervortreten des Willens in den actuellen Zustand als Reaction auf das Motiv haben wir aber als einen durchaus unbewussten Act erkannt, der theils zwar von der Beschaffenheit des Motives, zum anderen Theil aber von der Reactions-Weise und Stärke des Willens abhängig ist. Das Motiv ist immer bloss Vorstellung, kann also nicht das Prädicat moralisch haben, es bleibt mithin für die Moralität allein jener unbewusste Factor übrig, der als Theil des Characters betrachtet werden muss, und zum innersten Kern der Individualität gehört. Diese Grundlage des Characters kann, wie gesagt, wohl durch Uebung und Gewohnheit (vermöge absichtlicher oder zufälliger Einseitigkeit der vor das Bewusstsein tretenden Motive) modificirt werden, aber nie durch Lehre; denn die schönste Kenntniss der Sittenlehre ist todtes Wissen, wenn sie auf den Willen nicht als Motiv wirkt, und ob sie das thut, hängt allein vom potentiellen Willen selbst, d. h. vom Character ab. So sehen wir auch historisch, dass die Leute, die am meisten Sittenlehre im Munde haben, oft am wenigsten Moralität im Character haben, dass Köpfe von eminenter geistiger und wissenschaftlicher Befähigung und Bildung nicht selten moralisch schlechte Menschen sind, und dass umgekehrt die reinste, ungetrübteste Moralität in einfachen Menschen von geringer Geistesbildung wohnt, die sich nie mit ethischen Problemen befasst haben, die oft nicht einmal sich guter Erziehung zu erfreuen hatten, und auf die die schlechten sie umgebenden Beispiele nie zur Nachahmung reizend, sondern nur abschreckend wirkten. Darum sehen wir ferner, dass alle Religionen, wie beschaffen ihre Sittenlehre auch sein mag, gleich viel oder gleich wenig Einfluss auf die Moralität ihrer Bekenner üben, ja sogar dass verschiedene Culturstufen wohl auf die Rohheit oder Feinheit der Form, in der die Vergehen und Verbrechen begangen werden, aber nicht auf die Sittlichkeit des Characters und die Güte und Reinheit des Herzens eine Einwirkung haben. Dagegen ist die Sittlichkeit eines Volkes im Verhältniss

zu der der übrigen Völker neben dem Nationalcharacter ausschliesslich durch seine Sitten und die an dieselbe geknüpfte Gewohnheit durch Erziehung bedingt; die National-Sitte aber ist wiederum ausser von Zufälligkeiten der äusseren Lage, der Nachbarschaft und der inneren Entwickelung von dem Nationalcharacter abhängig.

Das Resultat ist: Das ethische Moment des Menschen, d. h. dasjenige, was den Character der Gesinnungen und Handlungen bedingt, liegt in der tiefsten Nacht des Unbewussten; das Bewusstsein kann wohl die Handlungen beeinflussen, indem es mit Nachdruck diejenigen Motive vorhält, welche geeignet sind, auf das unbewusste Ethische zu reagiren, aber ob und wie diese Reaction erfolgt, das muss das Bewusstsein ruhig abwarten, und erfährt erst an dem zur That schreitenden Willen, ob derselbe mit den Begriffen übereinstimmt, die es von sittlich und unsittlich hat. — Hiermit ist gezeigt, dass der Entstehungsprocess dessen, dem wir die Prädicate sittlich und unsittlich beilegen, im Unbewussten liegt, es ist jetzt zweitens zu zeigen, dass diese Prädicate Eigenschaften bezeichnen, welche nicht ihrem Subject an und für sich inhäriren, sondern welche nur Beziehungen desselben zu einem ganz bestimmten Standpuncte eines höheren Bewusstseins ausdrücken, d. h. dass diese Prädicate erst Schöpfungen des Bewusstseins sind und dem Unbewussten an sich niemals zukommen können, woraus dann unmittelbar folgt, dass es falsch wäre, von einem moralischen Instinct zu sprechen, da zwar die Handlungen des Menschen als solche aus dem Unbewussten oder Instinctiven des Characters fliessen, z. B. durch die Instincte des Mitleids, der Dankbarkeit, Rache, Selbstsucht, Sinnlichkeit u. s. w. erzeugt werden, aber diese unbewusste Production nie und nimmer etwas mit den Begriffen sittlich und unsittlich zu thun haben kann, weil dieselben erst vom Bewusstsein geschaffen werden, ein bewusster Instinct aber eine *contradictio in adjecto* wäre. Letztere Bemerkung sollte nur verhüten, dass man mir etwa das Gewissen als etwas Instinctives unterschiebt; dasselbe ist vielmehr durchaus nichts Einfaches, sondern etwas sehr Zusammengesetztes, dessen Entwickelung aus den mannigfachsten Factoren des Bewusstseins sich mit Bestimmtheit nachweisen lässt.

Gut und böse nennen wir auch leblose Naturerscheinungen, Wind, Luft, Vorzeichen; ferner legen wir diese Prädicate Thieren und rohen Menschen oder kleinen Kindern bei; in sittlich und unsittlich gehen dieselben aber erst dann über, wenn wir die Wesen

für ihr Wirken verantwortlich machen; wir halten aber wiederum dann die Wesen für verantwortlich für ihr Thun, wenn ihr Bewusstsein zu einem solchen Grade entwickelt ist, dass sie selbst die Begriffe von sittlich und unsittlich verstehen können, und machen sie nur für solche Handlungen verantwortlich, bei denen ihr Bewusstsein nicht verhindert war, diesen seinen eigenen Maassstab anzulegen. So kommt es, dass wir eine und dieselbe Handlung bei einem Wesen sittlich oder unsittlich nennen, bei einem anderen aber nicht; z. B. werden wir den strengen Eigenthumssinn, den wir bei manchen Thieren innerhalb ihrer Gattung und engeren Lebensgemeinschaft (z. B. bei wilden Pferden innerhalb ihrer Heerde in Bezug auf Weideplätze und aufgehobenes Futter) nicht als eine sittliche, sondern nur als eine gute Eigenschaft bezeichnen; so können wir es nicht unsittlich nennen, wenn wilde Völkerschaften dem Gastfreund auch ihre Weiber offeriren; im Gegentheil könnte dies als Theil der Gastfreundschaft sittlich genannt werden, weil bis zu dieser Stufe des Verständnisses ihr Bewusstsein allenfalls entwickelt ist, aber nicht bis zum Verständniss der Sittsamkeit im geschlechtlichen Umgang. Bei einem kleinen Kinde können wir dieselben Ausbrüche der Bosheit wohl nur höchstens böse nennen, die in reiferem Alter denselben Character als unsittlich verdammen lassen. Die Blutrache wäre bei uns unsittlich, bei Völkern von geringerer Cultur ist sie eine sittliche Institution, bei ganz rohen Wilden ein blosser Act der Leidenschaft, der weder sittlich noch unsittlich genannt werden kann. Diese Beispiele mögen zum Beweise genügen, dass sittlich und unsittlich nicht Eigenschaften der Wesen oder ihrer Handlungen an sich sind, sondern nur Urtheile über dieselben von einem erst durch das Bewusstsein geschaffenen Standpuncte aus, Beziehungen zwischen jenen Wesen und ihren Handlungen auf der einen, und diesem Standpuncte einer höheren Bewusstseinsstufe auf der anderen Seite, dass also die Natur, soweit sie unbewusst ist, den Unterschied von sittlich und unsittlich nicht kennt. Ja die Natur an sich ist nicht einmal gut oder böse, sondern ewig nichts weiter als natürlich, d. h. sich selbst gemäss; denn der allgemeine Naturwille hat nichts ausser sich, weil er Alles umfasst und Alles selber ist, also kann für ihn nichts gut oder böse sein, sondern nur für einen individuellen Willen; denn eine Beziehung zwischen einem Willen und einem äusseren Object, wird durch die Begriffe gut und böse schon nothwendig vorausgesetzt. —

Bei alledem soll aber keineswegs der Werth dieses vom Bewusstsein geschaffenen kritischen Standpunctes erniedrigt werden, nur der Irrthum soll beseitigt werden, als gäbe es ausserhalb dieses specifischen Standpunctes die Möglichkeit dieser Begriffe, die erst in der Beziehung zu ihm entstehen. Nimmt man freilich ausser und vor der Natur ein Bewusstsein (in einem persönlichen Gotte) an, so kann man auch von dem Standpuncte dieses Bewusstseins aus den Maassstab jener Begriffe an die Welt legen; leugnet man aber, wie wir aus später zu entwickelnden Gründen thun müssen, ein Bewusstsein ausserhalb der Verbindung von Geist und Materie, so verschwindet auch die Möglichkeit, den Maassstab jener Begriffe an die ganze unbewusste Welt zu legen; eine Sache, an die schon viele unnütze Arbeit verschwendet ist. Alles dies aber drückt keineswegs auf den Werth jener Begriffe, denn wie trotz aller Einseitigkeit und Beschränktheit das Bewusstsein doch für diese Welt an Wichtigkeit über dem Unbewussten steht, so steht letzten Endes auch das Sittliche höher als das Natürliche; ja indem das Bewusstsein schliesslich doch auch nur ein unbewusstes Naturproduct ist, so ist auch das Sittliche nicht ein Gegensatz des Natürlichen, sondern nur eine höhere Stufe desselben, zu welcher sich das Natürliche kraft seiner selbst und durch die Vermittelung des Bewusstseins emporgeschwungen hat.

Mit diesen kurzen Andeutungen muss ich mich hier begnügen, da eine in diesem Sinne ausgeführte Ethik ein eigenes Werk abgeben würde. Auch glaubte ich auf die Darstellung verzichten zu müssen, warum und wie der Standpunct der Beurtheilung mit den Prädicaten sittlich und unsittlich aus einer gewissen Höhe des Bewusstseins hervorgehen müsse, und was der Inhalt jener Begriffe sei; ich glaubte dies um so eher zu dürfen, als mir für die Zwecke unserer jetzigen Untersuchung die allgemeine Fassung jener Begriffe, wie sie im bürgerlichen Leben statt hat, ausreichend scheint.

V.

Das Unbewusste im ästhetischen Urtheil und die künstlerische Production.

In der Auffassung des Schönen haben sich von jeher zwei extreme Ansichten gegenüber gestanden, die in verschiedenen Vermittelungsversuchen verschiedenen Raum in Anspruch nehmen. Die Einen stützen sich darauf, dass die menschliche Seele in der Kunst über die von der Natur gegebene Schönheit **hinausgeht**, und halten dies für unmöglich, wenn nicht der Seele eine Idee des Schönen inne wohnt, welche, nach einer bestimmten Richtung hin aufgefasst, Ideal heisst, und deren Vergleich mit der vorhandenen Natur erst bestimmt, was an jener schön sei, was nicht, so dass das ästhetische Urtheil ein apriorisch synthetisches ist. Die Anderen weisen nach, dass in den, den vorgeblichen Idealen am nächsten kommenden Kunstschöpfungen keine Elemente enthalten seien, welche die Natur nicht auch bietet, dass die idealisirende Thätigkeit des Künstlers nur in einem Ausmerzen des Hässlichen und Zusammentragen und Vereinigen desjenigen Schönen bestehe, welches die Natur getrennt darbietet, und dass die ästhetische Wissenschaft in ihrem Fortschritt mehr und mehr den psychischen Entstehungsprocess des ästhetischen Urtheils aus den gegebenen psychologischen und physiologischen Bedingungen demonstrirt habe, so dass eine vollständige Aufhellung dieses Gebietes und Reinigung von allen apriorischen Wunderbegriffen in Aussicht stände.

Ich glaube, dass beide Theile theils Recht, theils Unrecht haben. Die Empiriker haben Recht, dass sich jedes ästhetische Urtheil aus anderweitigen psychologischen und physiologischen Bedingungen begründen lassen muss, und darum sind sie es eigentlich nur, die die wissenschaftliche Aesthetik schaffen, während die Idealisten

sich die Möglichkeit dieser Wissenschaft mit ihrer Hypothese abschneiden. Gesetzt aber, die Empiriker hätten ihren Zweck erreicht, und hätten das ästhetische Urtheil vollständig analysirt, so hätten sie doch dadurch nur seinen objectiven Zusammenhang mit anderen Gebieten, gleichsam sein Weltbürgerrecht im Geiste als einem Naturwesen nachgewiesen, aber die subjective Entstehung desselben im individuellen Bewusstsein hätten sie unberührt gelassen, oder hätten mit der ihrer Auffassung stillschweigend zu Grunde liegenden Behauptung, dass der objective Zusammenhang und der Entstehungsprocess im subjectiven Bewusstsein identisch sei, etwas geradezu Unwahres behauptet, dem jede unbefangene Selbstbeobachtung und das Zeugniss des einfachsten wie des gebildetsten Schönheitssinnes widersprechen. Die Idealisten werden vielmehr Recht behalten, dass dieser Process etwas jenseits des Bewusstseins vor dem bewussten ästhetischen Urtheil Liegendes, mithin für dieses etwas Apriorisches sei, sie werden aber wieder darin Unrecht bekommen müssen, wenn sie den Process in diesem Apriorischen durch ein, ein für allemal fertiges Ideal vernichten, das, weiss Gott woher, kommt, von dessen Existenz das Bewusstsein nichts weiss, dessen objectiver Zusammenhang mit anderen psychischen Gebieten ewig unbegreiflich bleiben muss, und dessen gegebene Starrheit sich schliesslich doch der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Fälle gegenüber als unzureichend erweist. Wollte man, um letzterem Vorwurf auszuweichen, das Ideal nicht als fest, sondern als etwas Flüssiges annehmen, so würde man statt des Einen Wunders unendlich viele statuiren, worauf dann freilich auch nicht mehr viel ankommt, wenn man erst Eines zugelassen hat. — Um ein Beispiel zu nehmen, müssten die Idealisten Ton, Harmonie und Klangfarbe nach einem idealen Ton, idealer Harmonie und idealer Klangfarbe beurtheilen, und je nach ihrer Annäherung an diese ihre Klangfarbe bestimmen, während Helmholtz („Ueber Tonempfindungen") nachweist, dass in allen drei Fällen die Lust als Negation einer Unlust zu fassen ist, welche durch dem Flackern des Lichts ähnliche Störungen im Ohre bei Geräusch, Dissonanz und hässlicher Klangfarbe entsteht. Diese Unlust ist nicht mehr ästhetisch, sondern ebensogut ein schwacher physischer Schmerz, wie Bauchgrimmen, Zahnschmerz oder der Schmerz beim Quietschen eines Tafelsteins auf der Schiefertafel, es ist also hiermit die ästhetische Lust am sinnlichen Theile der

Musik in ihrem objectiven Zusammenhange mit physischem Schmerz nachgewiesen, aber keineswegs ist von dem ästhetischen Urtheile: „dieser Ton, diese Harmonie, diese Klangfarbe ist schön" das die Entstehungsweise, dass ich mir beim Anhören derselben bewusst werde: „ich empfinde jetzt keinen Schmerz durch Störungen und doch eine gelinde Anregung der Function des Organs, *ergo* empfinde ich Lust"; von alledem oder ähnlichen Vorgängen findet sich nichts im Bewusstsein, sondern die Lust ist *eo ipso* mit dem Anhören im Bewusstsein, sie steht da wie hervorgezaubert, ohne dass die angespannteste Aufmerksamkeit im subjectiven Vorgange einen Fingerzeig über die Entstehungsweise zu finden im Stande wäre. Dies schliesst keineswegs aus, dass jener objectiv erkannte Zusammenhang sich im Unbewussten wirklich als Process vollzieht, dies ist sogar meiner Ansicht nach das allein Wahrscheinliche, aber das Resultat derselben ist das Einzige was in's Bewusstsein tritt und zwar erstens momentan nach der vollständigen Perception der sinnlichen Wahrnehmung, so dass sich auch hier wieder die Momentanität des Processes im Unbewussten, seine Compression in den zeitlosen Augenblick, bewahrheitet, und zweitens nicht als ästhetisches Urtheil, sondern als Lust- oder Unlust-Empfindung.

Der letztere Punct ist noch näher zu betrachten und wird den besten Aufschluss über etwa noch bestehende Unklarheit geben. Wie schon Locke nachwies, haben die Worte, welche sinnliche Beschaffenheiten der Körper bezeichnen, wie „süss, roth, weich", eine doppelte Bedeutung, welche vom gemeinen Menschenverstande ohne Nachtheil für die Praxis identificirt wird. Erstens bezeichnen sie den Seelenzustand bei der Wahrnehmung und Empfindung, und zweitens diejenige Beschaffenheit der äusseren Objecte, welche als Ursache dieses Seelenzustandes supponirt wird. Jede Empfindung an sich ist ein Einzelnes, aber indem von verschiedenen Reihen ähnlicher Empfindungen die gemeinsamen Stücke abstrahirt werden, werden die Begriffe: „süss, roth, weich" gewonnen; indem nun die objectiven Ursachen dieser abstrahirten Empfindungen als eigenschaftliche Bestandtheile in Dinge verlegt werden, die schon aus anderweitigen Einwirkungen bekannt sind, so entstehen die Urtheile: „der Zucker ist süss, die Rose ist roth, der Pelz ist weich". — Dieselbe Entwickelung liegt dem ästhetischen Urtheile zu Grunde. Die Seele findet in sich eine Menge von Empfindungen, die zwar mit individuellen Besonderheiten verknüpft, doch so viel

Aehnlichkeit haben, dass sich ein gemeinsames begriffliches Trennstück ausscheiden lässt, dieses erhält den Namen schön. Indem nun die Ursache dieser Empfindung in äussere Objecte verlegt wird, welche aus den gleichzeitig auftretenden Wahrnehmungen construirt sind, so wird diese Ursache als Eigenschaft dieser Objecte gestempelt und erhält ebenfalls den Namen schön; so entsteht das Urtheil: „der Baum ist schön". Es darf uns nicht befremden, dass der gemeine Verstand den Begriff schön fast immer nur auf die Ursache, selten auf die Empfindung bezieht, denn dasselbe findet auch bei „süss, roth, weich" statt, und hat seinen guten Grund in der Praxis, da den praktischen Menschen seine eigenen Empfindungen nur in so weit interessiren können, als sie ihn über die Aussenwelt unterrichten.

Wem das ästhetische Gefühl für das Schöne fehlt, wer keine Freude am Schönen hat, dem ist das ästhetische Urtheil entweder unmöglich, oder es ist eine empfindungslose Abstraction aus allgemeinen erlernten Regeln ohne subjective Wahrheit. Hieraus folgt, dass das ästhetische Urtheil nichts Apriorisches ist, sondern etwas Aposteriorisches oder Empirisches, denn sowohl das äussere Object, als die ästhetische Lust sind durch Erfahrung gegeben, und die äussere Ursache der Lust kann nur in jenem Objecte liegen, wie die Ursache der süssen Geschmacksempfindung nur in dem Zucker. Die ästhetische Lust selbst aber, welche als ein ebenso unerklärliches Factum im Bewusstsein gefunden wird, wie die Empfindung des Tones, Geschmackes, der Farbe u. s. w., und wie diese als etwas Fertiges, Gegebenes der inneren Erfahrung gegenüber tritt, kann ihre Entstehung nur einem Processe im Unbewussten verdanken; diese also könnte man so gut wie jede andere Empfindung etwas Apriorisches nennen, wenn nicht dieser Ausdruck bloss für Begriffe und Urtheile üblich wäre. — Die Fähigkeit, ästhetisch zu empfinden (analog der Fähigkeit, süss, sauer, bitter, herbe u. s. w. zu empfinden), Geschmack genannt, kann freilich, wie der Geschmack der Zunge und des Gaumens, gebildet und darin geübt werden, auf feine Unterschiede zu reagiren, er kann auch durch gewaltsame Gewöhnung, diese zweite Natur, seiner ersten Natur, dem Instincte, abtrünnig gemacht und verdorben werden, aber in allen Fällen steht die Empfindung als eine gegebene, keiner Willkür unterworfene Thatsache da. Die ästhetische Empfindung unterscheidet sich nun aber von bloss sinnlichen Empfindungen dadurch, dass sie auf

den Schultern jener steht, dass sie dieselben wohl als Material benutzt, auch als begleitende Vorstellungen, durch welche ihre besondere Qualität in jedem Falle bestimmt wird, dass sie aber als Empfindung über jenen steht und sich auf ihnen erbaut. Wenn daher der unbewusste Entstehungsprocess der sinnlichen Qualitäten eine unmittelbare Reaction der Seele auf den Nervenreiz ist, so ist der unbewusste Entstehungsprocess der ästhetischen Empfindung vielmehr eine Reaction der Seele auf fertige sinnliche Empfindungen, gleichsam eine Reaction zweiter Ordnung. Dies ist der Grund, warum die Entstehung der sinnlichen Empfindung uns wohl ewig in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleiben wird, während wir den Entstehungsprocess der ästhetischen Empfindung schon theilweise in der discursiven Form des bewussten Vorstellens reconstruirt und begriffen, d. h. in Begriff aufgelöst haben.

Um das Wesen des Schönen haben wir uns hier so wenig zu bekümmern, wie im vorigen Capitel um das Wesen des Sittlichen; wie uns dort das Resultat genügte, dass das Prädicat sittlich erst vom Standpuncte des Bewusstseins auf Handlungen angewandt werden könne, die Handlungen selbst aber, welchen dies Prädicat zu- oder abgesprochen wird, in letzter Instanz unberechenbare Reactionen des Unbewussten seien, so kommt es uns hier nur auf die Erkenntniss an, dass das ästhetische Urtheil ein empirisch begründetes Urtheil sei, seine Begründung aber in der ästhetischen Empfindung habe, deren Entstehungsprocess durchaus in's Unbewusste falle.

Gehen wir nun von der passiven Aufnahme des Schönen zu seiner activen Production über, so scheint eine kurze Betrachtung der schöpferischen Phantasie und somit der Phantasie oder Einbildungskraft überhaupt unerlässlich. — Das sinnliche Vorstellungsvermögen, die Einbildungskraft oder Phantasie im weitesten Sinne, hat bei verschiedenen Personen sehr verschiedene Grade der Lebhaftigkeit. Nach Fechner's Angaben, die durch meine vielfachen Prüfungen Anderer bestätigt werden, haben die Frauen dies Vermögen in höherem Grade als Männer, und von letzteren die am wenigsten, welche abstract zu denken und die Aussenwelt zu vernachlässigen gewohnt sind. Beim geringsten Grade können Farben gar nicht, Gestalten nur höchst undeutlich, ohne festzustehen, mit schwimmenden Conturen und nur für kurze Momente überhaupt erkennbar vorgestellt werden, bei höheren Graden ein-

fache, nicht zu umfassende Bilder ohne Mühe deutlich, feststehend, in lebhaften Farben, bei Kopfdrehungen nach Willkür objectiv fixirt oder mitgehend. Bei den höchsten Graden giebt die Lebhaftigkeit und Deutlichkeit dem Sinneseindrucke nichts nach, es können die Bilder sowohl in das schwarze Sehfeld des geschlossenen Auges, als in das von äusseren Sinneseindrücken erfüllte Sehfeld beliebig eingereiht werden (wie jener Maler, der seine Modelle nur $^1/_4$ Stunde sitzen liess und dann sich ihr Bild willkürlich als auf dem Stuhle sitzend vorstellte, und danach portraitirte, so dass er die Person, so oft er die Augen aufschlug, in voller Klarheit auf dem Stuhle sitzen sah); es können ferner ganze Compositionen, Aufzüge von vielen Figuren, oder im Detail ausgearbeitete Orchestercompositionen monatelang bloss in der Vorstellung herumgetragen werden, ohne an Schärfe zu verlieren, wie man von Mozart weiss, dass er immer erst dann seine Compositionen zu Papier gebracht hat, wenn ihm das Feuer auf die Nägel brannte, dann aber auch oft die einzelnen Orchesterstimmen ohne Partitur niedergeschrieben hat (wie z. B. bei der Don Juan-Ouvertüre) und ihm diese Arbeit doch noch so mechanisch gewesen ist, dass er dabei andere Compositionen concipirt haben soll. Ich hielt diese Anführungen nicht für unnütz, um den Lesern, welchen diese Anschauungsgabe fehlt, einen Begriff von der Möglichkeit umfassender einheitlicher Conceptionen zu geben. Die Erfahrung bezeugt, dass es noch kein wahres Genie gegeben hat, welches diese Fähigkeit der sinnlichen Anschauung, wenigstens in seinem Fache, nicht in hohem Grade besessen hätte. Ueberdies ist es keine Frage, dass, wenn in unserem nüchternen Verstandeszeitalter noch solche Beispiele möglich sind, dass früher in Zeitaltern, wo die sinnliche Anschauung noch viel mehr geübt und gepflegt und wenig durch abstractes Denken unterdrückt wurde, und der Mensch sich noch rückhaltloser den guten und bösen Einflüsterungen seines Genius oder Dämons hingab, es wohl denkbar ist, dass, wie in Heiligen, Märtyrern, Propheten und Mystikern, so auch in begeisterten Künstlern eine Verschmelzung von willkürlicher Sinnesanschauung und unwillkürlicher Hallucination stattgefunden habe, welche für diese mit ihrer hehren Mutter noch nicht entzweiten Kinder einer glücklicheren Natur nichts Auffallendes gehabt haben mag, vielmehr so sehr als Bedingung jedes Musenerzeugnisses angesehen wurde, dass der göttliche Plato uns den Ausspruch (Phädrus) hin-

terlassen hat: „Was ein trefflicher Mann im göttlichen Wahnsinn, der besser ist als nüchterne Besonnenheit, hervorbringt, nämlich das Göttliche, daran die Seele als an einem hellglänzenden Nachbilde dasjenige wieder erkennt, was sie in der Stunde der Entzückung schaute, Gott nachwandelnd, und welches schauend, sie nothwendig mit Lust und Liebe erfüllt.“ — „Nicht ein Uebel schlechthin ist der Wahnsinn, sondern durch ihn kamen die grössten Güter über Hellas.“ Und noch zu Cicero's Zeiten hiess dichterische Begeisterung: *furor poeticus.* —

Betrachten wir nun aber die Gebilde der Phantasie selbst, so finden wir bei der Zergliederung in ihre Elemente, selbst wenn wir die wildesten Ausgeburten orientalischer Ueberschwenglichkeit vornehmen, nichts, was nicht durch sinnliche Wahrnehmung kennen gelernt und im Gedächtnisse aufbewahrt worden wäre. Keine neue einfache Farbe, keinen einfachen Geruch, Geschmack, Ton, Laut können wir entdecken, selbst im Gebiete des Raumes, der der Neugestaltung den grössten Spielraum lässt, finden wir in Arabesken nur die bekannten Elemente der geraden Linie, des Kreises, der Elipse und anderer bekannten Krümmungen wieder, ja sogar man wird bei Phantasiethieren selten Stücke aus der unorganischen oder Pflanzenwelt finden und umgekehrt. Alles beschränkt sich auf Trennung bekannter Vorstellungen und Combination der Trennstücke in veränderter Weise. Hat nun Jemand ein lebhaftes Vorstellungsvermögen, zugleich einen feinen Sinn für das Schöne und ein reiches und sich willig darbietendes Gedächtnissmaterial, worin besonders die schönen Elemente reich vertreten sind, so wird es ihm nicht schwer werden, durch Anlehnung an die Natur, d. h. an gegebene Sinneswahrnehmungen, Ausscheidung hässlicher und Einfügung schöner und doch gegen die Wahrheit und Einheit der dargestellten Idee nicht verstossenden Elemente, künstlerisch zu schaffen. Z. B.: Wenn Jemand ein Portrait malt, so ist die Wahrheit der Idee inne gehalten, wenn er die sich zufällig darbietende Ansicht der Person copirt. Dies wäre eine handwerksmässige, keine künstlerische Leistung. Wenn er aber die Person in solche Beleuchtung, Stellung, Richtung und Haltung bringt, dass sie sich möglichst vortheilhaft präsentirt, wenn er von den verschiedenen Stimmungen und Ausdrücken während der Sitzung denjenigen festhält, der am schönsten wirkt, und demnächst alle unvortheilhaften und unschönen Züge und Einzelheiten so sehr zurückdrängt oder

fortlässt, alle vortheilhaften Züge und Einzelheiten dagegen so sehr hervorhebt und in günstiges Licht setzt, auch wohl neu hinzufügt, als es die Wahrheit der Idee, d. h. die Aehnlichkeit erlaubt, dann hat er eine künstlerische Production geliefert, denn er hat idealisirt.

So arbeitet das gewöhnliche Talent, es producirt künstlerisch durch verständige Auswahl und Combination, geleitet durch sein ästhetisches Urtheil. Auf diesem Standpuncte steht der gemeine Dilettantismus und der grösste Theil der Künstler von Fach; sie alle können aus sich heraus nicht begreifen, dass diese Mittel, unterstützt durch technische Routine, wohl recht Tüchtiges leisten können, aber nie etwas Grosses zu erreichen, nie aus dem gebahnten Geleise der Nachahmung zu schreiten, nie ein Original zu schaffen im Stande sind; denn mit diesem Anerkenntnisse müssten sie sich ihren Beruf absprechen und ihr Leben für verfehlt erklären. Hier wird noch Alles mit bewusster Wahl gemacht, es fehlt der göttliche Wahnsinn, der belebende Hauch des Unbewussten, der dem Bewusstsein als höhere unerklärliche Eingebung erscheint, die es als Thatsache erkennen muss, ohne je ihr Wie enträthseln zu können; die bewusste Combination lässt sich durch Anstrengung des bewussten Willens, durch Fleiss und Ausdauer und dadurch gewonnene Uebung mit der Zeit erzwingen, die Conception des Genies ist eine willenlose leidende Empfängniss, sie kommt ihm beim angestrengtesten Suchen gerade nicht, sondern ganz unvermuthet wie vom Himmel gefallen, auf Reisen, im Theater, im Gespräch, überall wo es sie am wenigsten erwartet und immer plötzlich und momentan; — die bewusste Combination arbeitet mühsam aus den kleinsten Details heraus und erbaut sich qualvoll zweifelnd und kopfzerbrechend unter häufigem Verwerfen und Wiederaufnahme des Einzelnen allmählich das Ganze; die geniale Conception empfängt als müheloses Geschenk der Götter das Ganze aus Einem Guss, und gerade die Details sind es, die ihm noch fehlen, schon deshalb fehlen müssen, weil bei grösseren Compositionen (Gruppenbildern, Dichtwerken) der Menschengeist zu eng ist, um mehr als den allgemeinsten Totaleindruck mit Einem Blicke zu überschauen; — die Combination schafft sich die Einheit des Ganzen durch mühsames Anpassen und Experimentiren im Einzelnen, und kommt deshalb trotz aller Arbeit nie mit ihr ordentlich zu Stande, sondern lässt immer in ihrem Machwerke das Conglomerat der vielen Einzelnen durcherkennen; das Genie hat

vermöge der Conception aus dem Unbewussten eine in der Unentbehrlichkeit, Zweckmässigkeit und Wechselbeziehung aller einzelnen Theile so vollkommene Einheit, dass sie sich nur mit der ebenfalls aus dem Unbewussten stammenden Einheit der Organismen in der Natur vergleichen lässt, und es hat nur die Klippe zu vermeiden, dass es diese Einheit bei der verständigen Detailausführung nicht wieder verdirbt, wie leider so oft geschieht. — Diese Erscheinungen werden von allen wahrhaften Genies, die darüber Selbstbeobachtung angestellt und mitgetheilt haben, bestätigt, und Jeder kann sie an sich selbst als richtig finden, der jemals einen wahrhaft originalen Gedanken in irgend einer Richtung gehabt hat. Ich will hier nur Eine Bemerkung des ebenso künstlerischen als philosophischen Schelling anführen (transcend. Idealism. S. 459—60): „... so wie der Künstler unwillkürlich und selbst mit innerem Widerstreben zur Production getrieben wird (daher bei den Alten die Aussprüche: *pati Deum* u. s. w., daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch) ebenso kommt auch das Objective zu seiner Production gleichsam ohne sein Zuthun, d. h. selbst bloss objectiv hinzu. [S. 454 sagt er: „Objectiv ist nur, was bewusstlos entsteht, das eigentlich Objective in jener Anschauung muss also auch nicht mit Bewusstsein hinzugebracht werden können."] Ebenso wie der verhängnissvolle Mensch nicht vollführt, was er will oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal, unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muss, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objective in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn vor allen anderen Menschen absondert, und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist." —

Um jedoch Missverständnisse zu vermeiden, muss ich noch Folgendes hinzufügen. Erstens ist es keineswegs gleichgültig, welchen Boden das Genie in seinem Geiste bereitet hat, dass die Keime, die aus dem Unbewussten hineinfallen, in üppigen organischen Formen aufschiessen, denn wo sie auf Fels oder Sand fallen, da verkümmern sie. D. h. das Genie muss in seinem Fache geübt und gebildet sein, einen reichen Vorrath einschlagender Bilder in seinem Gedächtnisse aufgespeichert haben, und zwar in einer Auswahl des Schönen, die mit feinem Sinne vollzogen sein muss. Denn dieses Material ist

der Stoff, in welchem sich die im Unbewussten noch formlose Idee gestalten will. Hat der Künstler sein ästhetisches Urtheil verdorben, und in Folge dessen unschönes Material in sich mit Liebe aufgenommen, so wird auch dieser schlechte Boden unpassende Bestandtheile in das Saamenkorn einführen, das aus ihm seine Nahrung saugt, und so wird die Pflanze nicht gedeihen. — Zweitens ist mit dem Gesagten nicht behauptet, dass jedes Kunstwerk aus einer einzigen Conception entspringe, schon die Episoden zeigen in einfachster Gestalt die Verbindung verschiedener Conceptionen. Meistentheils jedoch ist es eine einzige Conception, welche die Grundidee liefert, wo nicht, da leidet auch immer die Einheit des Kunstwerkes. Die Einheit der ursprünglichen Totalconception schliesst aber keineswegs aus, sie erfordert sogar bei grösseren Werken die Unterstützung durch Partialconceptionen, gleichsam Conceptionen zweiter Ordnung; denn wenn die verständige Arbeit allein das ganze Intervall zwischen der ersten Conception und dem vollendeten Werk ausfüllen soll, so liegt bei dem in der ersten Conception grösserer Werke unvermeidlichen Mangel aller Specialitäten die Gefahr nahe, dass in den verschiedenen Theilen des Werkes der Mangel an Conception, gerade wie in kleineren Werken bloss verständiger Combination fühlbar wird, oder dass durch grössere Aenderungen in den Theilen die Einheit der ganzen Idee beeinträchtigt wird. Allemal aber bleibt der verständigen Arbeit ein grosses Feld übrig, und wenn dem Genie die hierzu nöthige Energie, Ausdauer, Fleiss und verständiges Urtheil fehlen, so wird die geniale Conception dem Künstler und der Menschheit keine Früchte tragen, denn das Werk bleibt entweder unbegonnen, oder unvollendet, oder wird durch falsche Zusätze verdorben. Hieraus geht hervor, dass das Genie ohne die verständige Combination und Arbeit so wenig ein wahres Kunstwerk zu Stande bringen kann, wie diese ohne jenes. — Drittens ist die Bemerkung, dass der bewusste Wille auf das Zustandekommen der Conception keinen Einfluss habe, nicht misszuverstehen. Der bewusste Wille im Allgemeinen ist nämlich geradezu die unentbehrliche Bedingung desselben, denn nur, wenn die ganze Seele des Menschen in seiner Kunst lebt und webt, alle Fäden seines Interesses in ihr zusammenlaufen, und es keine Macht giebt, die im Stande wäre, den Willen von diesen seinem höchsten Streben dauernd abzuwenden, nur dann ist die Einwirkung des bewussten Geistes auf das Unbewusste kräftig genug,

um wahrhaft grosse, edle und reine Eingebungen zu erzielen. Dagegen hat der bewusste Wille auf den Moment der Conception keinen Einfluss, ja ein angestrengtes bewusstes Suchen danach, eine einseitige Concentration der Aufmerksamkeit nach dieser Richtung verhindert geradezu die Empfängniss der Idee aus dem Unbewussten, weil die causale Verbindung beider Glieder in Bezug auf solche aussergewöhnliche Inanspruchnahmen des Unbewussten so subtil ist, dass jede Präoccupation des Bewusstseins in dieser Richtung störend wirken muss, jede schon vorhandene einseitige Spannung der betreffenden Gehirntheile das Aufnahmeterrain uneben macht. Darum das Eintreten der Conception, wenn ganz andere Hirntheile mit ganz anderen Gedanken beschäftigt sind, sobald nur durch eine noch so lockere Ideenassociation der Impuls zur Causalität des Unbewussten gegeben wird, — aber ein solcher Anstoss muss da sein, wenn er auch meistens gleich wieder vergessen wird, denn die allgemeinen Gesetze des Geistes können auch hier nicht übersprungen werden. —

Viertens endlich ist zu berücksichtigen, dass auch bei dem verständigen Arbeiten des blossen Talents die befruchtende Conception niemals ganz fehlt, sondern sich bloss auf solche Minima beschränkt, dass sie der gewöhnlichen Selbstbeobachtung entgehen. Hat man aber einmal das Charakteristische dieses Vorganges beim extremen Genie begriffen, und bedenkt, dass unzählige Vermittelungen von hier durch das Talent zum talentlosen Herumquälen des nackten Verstandes mit Hülfe erlernter Regeln hinabführen, so wird sich bald eine Fülle von Beispielen darbieten, die mehr oder weniger den Charakter der Conception aus dem Unbewussten zeigen, wie einem bei dieser Arbeit plötzlich jene Verbesserung zu ganz anderer Stunde eingefallen u. dergl. Wer aber hieran zweifelt, dem will ich endlich beweisen, dass j e d e Combination sinnlicher Vorstellungen, wenn sie nicht rein dem Zufalle anheimgestellt wird, sondern zu einem bestimmten Ziele führen soll, der Hülfe des Unbewussten bedarf.

Die Gesetze der Ideenassociation oder Gedankenfolge enthalten drei einflussreiche Momente: 1) die hervorrufende Vorstellung; 2) die hervorgerufene Vorstellung und 3) das Interesse an der Entstehung der letzteren. Auf die beiden ersten Puncte brauchen wir hier nicht Rücksicht zu nehmen, was aber den letzteren betrifft, so kann Jeder sich sagen, dass bei jeder beliebigen Vorstel-

lung die sich an dieselbe anschliessenden ganz verschieden ausfallen, je nach dem Ziele, auf das er seine Gedankenfolge hinlenkt. Z. B. wenn ich ein rechtwinkliges Dreieck ansehe, so können sich ohne ein besonderes Interesse alle möglichen Vorstellungen daran reihen, wenn ich aber nach dem Beweis eines Lehrsatzes über dasselbe gefragt bin, welchen nicht zu wissen ich mich schämen würde, so habe ich ein Interesse, an die Vorstellung des Dreiecks diejenigen Vorstellungen zu knüpfen, welche zu diesem Beweise dienen. Nur wenn man seine Gedankenfolge ganz dem Zufalle überlässt, so fehlt der Impuls eines Zieles, nach dem man seine Gedanken hinlenkt, dieses Ziel kann man sich aber nur dann vorhalten, wenn man ein Interesse für dasselbe hat, und dieses Interesse am Ziele ist es, was die Verschiedenheit der Ideenassociation in den verschiedenen Fällen bedingt. Denn wenn mir bei dem Dreieck sonst alle möglichen anderen Vorstellungen einfallen würden, nur nicht gerade die, welche ich brauche, und das Interesse am Finden des Beweises bewirkt, dass eine diesem Zwecke entsprechende Vorstellung auftaucht, welche sonst höchst wahrscheinlich nicht entstanden wäre, so muss doch das Interesse die Ursache davon sein. Selbst wenn man sich ganz dem unwillkürlichen Träumen überlässt, so walten noch zu einer Stunde andere Hauptinteressen als zu einer anderen im Gemüth, und auch diese zeigen ihren Einfluss. Wer ist nun aber der Verständige, der die zweckentsprechende Vorstellung auf Antrieb des Interesses unter den unzähligen möglichen heraussucht? Das Bewusstsein ist es wahrlich nicht, denn bei halb unbewusstem Träumen ohne Absicht kommen zwar immer nur solche Vorstellungen, die dem augenblicklichen Hauptinteresse entsprechen, aber bei dem absichtlichen Suchen des Bewusstseins in den Schubfächern des Gedächtnisses wird man gerade von diesem sehr oft im Stiche gelassen; man kann wohl Hülfsmittel anwenden, wenn Einem das, was man braucht, nicht einfallen will, aber ertrotzen lässt es sich nicht, und oft, wenn man durch solches Ausbleiben in Verlegenheit gesetzt ist, kommt die betreffende Vorstellung Stunden, ja Tage lang nachher plötzlich in's Bewusstsein hereingeschneit, wo man am wenigsten daran gedacht hatte. Man sieht also, dass nicht das Bewusstsein der Auswählende ist, da es sich völlig blind verhält, und jedes aus dem Gedächtnissschatze hervorgeholte Stück als Geschenk erhält.

Wäre das Bewusstsein der Auswählende, so müsste es ja das Auswählbare bei seinem eigenen Lichte besehen können, was es bekanntlich nicht kann, da nur das schon Ausgewählte aus der Nacht des Unbewusstseins hervortritt. Wenn also das Bewusstsein doch wählen sollte, so würde es im absolut Finstern tappen, könnte also unmöglich zweckmässig wählen, sondern nur zufällig herausgreifen. Jener Unbekannte aber wählt in der That zweckmässig, nämlich den Zwecken des Interesses gemäss. Nach der Psychologie, die nur bewusste Seelenthätigkeit kennt, liegt hier ein offener Widerspruch vor. Denn die Erfahrung bezeugt, dass eine zweckmässige Auswahl der Vorstellungen vor der Entstehung stattfindet, und leugnet, dass das Bewusstsein diese Auswahl vornimmt. Für uns, die wir die Zweckthätigkeit des Unbewussten schon vielseitig kennen gelernt haben, liegt hier nur eine neue Stütze unserer Auffassung vor; es ist eben eine Reaction des Unbewussten auf das Interesse des bewussten Willens, die durch die Form ihres Auftretens und durch ihr zeitweises Ausbleiben bei starker einseitiger Spannung des Hirns völlig mit der künstlerischen Conception übereinstimmt. Die eben angestellte Betrachtung gilt für die Ideenassociation sowohl beim abstracten Denken, als sinnlichen Vorstellen und künstlerischen Combiniren; wenn ein Erfolg erzielt werden soll, muss sich die rechte Vorstellung zur rechten Zeit aus dem Schatze des Gedächtnisses willig darbieten, und dass es eben die rechte Vorstellung sei, welche eintritt, dafür kann nur das Unbewusste sorgen; alle Hülfsmittel und Kniffe des Verstandes können dem Unbewussten nur sein Geschäft erleichtern, aber niemals es ihm abnehmen.

Ein passendes und doch einfaches Beispiel ist der Witz, der zwischen künstlerischer und wissenschaftlicher Production die Mitte hält; da er Kunstzwecke mit meist abstractem Materiale verfolgt. Jeder Witz ist nach dem Sprachgebrauche ein Einfall; der Verstand kann wohl Hülfsmittel dazu aufwenden, um den Einfall zu erleichtern, die Uebung kann namentlich im Gebiete der Wortspiele das Material dem Gedächtnisse lebhafter einprägen und das Wortgedächtniss überhaupt stärken, das Talent kann gewisse Persönlichkeiten mit einem immer sprudelnden Witze ausstatten, trotz alledem bleibt jeder einzelne Witz ein Geschenk von oben, und selbst die, welche als Bevorzugte in dieser Hinsicht den Witz völlig in ihrer Gewalt zu haben glauben, müssen erfahren, dass gerade, wenn

sie ihn recht erzwingen wollen, ihr Talent ihnen den Dienst versagt, dass dann nichts als fade Albernheiten oder auswendig gelernte Witze aus ihrem Hirn heraus wollen. Diese Leute wissen auch sehr wohl, dass eine Flasche Wein ein viel besseres Mittel ist, um ihren Witz in Bewegung zu setzen, als die absichtliche Anspannung des Geistes.

Wenn wir nach alledem verstanden haben, dass alle künstlerische Production des Menschen in einem Eingreifen des Unbewussten wurzelt, so wird es uns nunmehr nicht Wunder nehmen können, in den Organismen der Natur, welche wir als die unmittelbarste Erscheinung des Unbewussten erkannt haben, die Gesetze der Schönheit so sehr als möglich inne gehalten zu finden. Dieser Punct konnte nicht früher als hier seine Erwähnung finden, er ist aber ein gewichtiger Grund mehr für die planmässige Entstehung der Organismen nach vorher existirenden Ideen. Man betrachte nur eine Pfauenfeder. Jede Wimper der Feder erhält ihre Nahrung aus dem Kiel; die Nahrung für alle Wimpern ist dieselbe; die Farbestoffe sind im Kiel meist noch nicht vorhanden, sondern werden erst in den Wimpern selbst aus der gemeinschaftlichen Nährflüssigkeit ausgeschieden. Jede Wimper lagert auf verschiedenen Entfernungen vom Kiele verschiedene Farbestoffe ab, die sich scharf von einander abgrenzen; die Entfernungen dieser Farbengrenzen vom Kiele sind auf jeder Wimper andere, und wodurch werden sie bestimmt? Durch den Zweck, in der Nebeneinanderlagerung der Wimpern geschlossene Figuren, Pfauenaugen zu geben, und wodurch kann dieser Zweck gesetzt sein? Nur durch die Schönheit der Zeichnung und Farbenpracht.

Wie ungenügend erscheint vom ästhetischen Standpuncte aus die Darwin'sche Theorie! Sie zeigt, dass unter der Voraussetzung, dass die Fähigkeit, Farbenzeichnungen im Gefieder zu erzeugen, erblich sei, der ästhetische Geschmack der Thiere bei der geschlechtlichen Auswahl durch überwiegende Fortpflanzung schöngezeichneter Individuen die Schönheit des Gefieders generationenweise erhöhen müsse. Unzweifelhaft! So kann sich aus dem Weniger ein Mehr entwickeln, aber wo kommt das Weniger her? Wenn nicht schon Farbenzeichnung im Gefieder vorhanden ist, wie soll dann eine geschlechtliche Auswahl nach der Farbenzeichnung möglich sein, also muss doch das, was erklärt werden soll, schon da sein, wenn auch in geringerem Grade. Die Darwin'sche Theorie

beruht auf der Voraussetzung, dass solche Fähigkeit, wie hier die der Farbenzeichnungserzeugung, erblich sei; die Vererbung einer Fähigkeit auf die Nachkommen setzt doch aber ihr Vorhandensein in den Vorfahren voraus! Und gesetzt, der Begriff der Vererbung wäre etwas Klares, was er keineswegs ist, so erklärt er doch in dem Nachkommen keineswegs die Fähigkeit selbst, sondern nur, wie dieses Individuum zum Besitz dieser Fähigkeit gelangt sei; die Fähigkeit selbst bleibt auch bei Darwin die *qualitas occulta*, er macht gar keinen Versuch, in ihr Wesen zu dringen, es kommt ihm ja nur auf den Nachweis an, dass die Vererbung in Verbindung mit der geschlechtlichen Auswahl im Stande sei, eine solche in einzelnen Exemplaren vorhandene Fähigkeit theils intensiv zu erhöhen, theils ihr extensiv weitere Verbreitung zu verschaffen; zur Erklärung ihres Wesens und ihrer ersten Entstehung leistet sie gar nichts, sie kann nie zeigen, wie der einzelne Vogel es anfängt, die Farbenablagerungen auf seinen Federn so zu vertheilen, dass sie, auf den einzelnen Federn und Wimpern scheinbar unregelmässig, in ihrer Nebeneinanderlagerung regelmässige und schöne Zeichnungen hervorbringen. Wenn aber endlich für die intensive und extensive Steigerung solcher Fähigkeit die geschlechtliche Auswahl mit Recht als Grund angeführt wird, so ist doch die nächste Frage die: wie kommt das Individuum zu einer geschlechtlichen Auswahl nach Schönheitsrücksichten? Können wir diese Frage nur durch einen Instinct beantworten, dessen unbewusster Zweck in Verschönerung der Gattung liegt, so dreht sich Darwin offenbar im Kreise herum; wir aber werden in diesem Instincte ein Mittel erkennen, dessen sich die Natur bedient, um mit leichterer Mühe zu ihrem Zwecke zu kommen, als wenn sie, ohne die Hülfe der Steigerung der körperlichen Disposition durch Vererbung in Generationen, auf einmal die grösstmöglichste Schönheit in allen Individuen einzeln erzeugen wollte, d. h. wir bewundern statt schwerer directer eine mühelosere indirecte Erreichung des Zieles, wie schon früher in den Mechanismen des einzelnen Organismus, und diesen Mechanismus in seiner Allgemeinheit aufgedeckt zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst Darwin's; nur darf man nicht, wie der Materialismus, glauben, damit das letzte Wort gesprochen zu haben.

Auf ähnliche Weise kann man an der Veredelung der Blüthen sehen, wie in dem geheimnissvollen Leben und Weben der Pflanze

selbst der Trieb zur Schönheit liegt, der im wilden Zustande nur zu sehr *im Kampfe um's Dasein erdrückt und erstickt wird.* So wie man die Pflanzen von diesem Kampfe einigermassen befreit, so bricht das Schönheitsbestreben durch, und aus den unscheinbarsten Blüthen wilder Gewächse werden unter unseren Augen die prachtvollsten Blumen. Nie hat Darwin *den* Erklärungsversuch gemacht, wie der Pflanze jene Spielarten oder Abweichungen vom Normaltypus möglich sind, welche diesen an Schönheit übertreffen, und welche der Mensch nur vor ihrem *Wiederuntergang im Kampfe um's Dasein zu schützen braucht*, um sie sich zu erhalten.

Dasselbe gilt aber für alle Schönheit im Pflanzen- und Thierreiche, auch die der allgemeinen Form. Ich spreche es als Grundsatz aus, dass jedes Wesen so schön ist, als es in Rücksicht auf seine Lebens- und Fortpflanzungsweise sein kann. So wie wir früher gesehen haben, dass die absolute *Zweckmässigkeit* jeder einzelnen Einrichtung beschränkt wird: einerseits durch andere Zwecke, deren Erfüllung sie widersprechen würde, andererseits durch den Widerstand des starren Materials, dessen Gesetzen das organisirende Unbewusste sich beugen und anbequemen muss, gerade so wird die *Schönheit* jedes Theiles beschränkt durch seine Zweckmässigkeit nach allen den Richtungen hin, wo er für das Wesen praktisch in Betracht kommt, und zweitens durch den Widerstand des spröden Materials, dessen Gesetze respectirt werden müssen. So interessant auch eine Betrachtung der organischen Natur vom ästhetischen Standpuncte aus ist, so können wir doch hier des Raumes wegen nicht darauf eingehen und müssen uns mit diesen Andeutungen begnügen, deren Ausführung wir dem Leser anheimstellen. — Nehmen wir indessen unsere Behauptungen als zugegeben an, so beruht der Unterschied der künstlerischen Production des Menschen und der Natur letzten Endes nicht im Wesen und Ursprung der Conception der Idee, sondern nur in der Art ihrer Verwirklichung. In der Naturschönheit wird die Idee vor der Ausführung nirgends einem Bewusstsein präsentirt, sondern das Individuum, das Marmor und Bildhauer zugleich ist, verwirklicht die Idee völlig unbewusst; in der künstlerischen Production des Menschen dagegen wird die Instanz des Bewusstseins eingeschoben; die Idee verwirklicht sich nicht unmittelbar als Naturwesen, sondern als Hirnschwingungen, die dem Be-

wusstsein des Künstlers als Phantasiegebilde gegenüber treten, dessen Uebertragung in äussere Realität von dem bewussten Willen des Künstlers abhängt. —

Fassen wir zum Schlusse das Resultat dieses Capitels zusammen, so ist es folgendes: Das Schönfinden und das Schönschaffen des Menschen gehen aus unbewussten Processen hervor, als deren Resultate die Empfindung des Schönen und die Erfindung des Schönen (Conception) sich dem Bewusstsein darstellen. Diese Momente bilden die Ausgangspuncte der weiteren bewussten Arbeit, welche aber in jedem Augenblicke mehr oder weniger der Unterstützung des Unbewussten bedarf. Der zu Grunde liegende unbewusste Process entzieht sich durchaus der Selbstbeobachtung, doch vereinigt er unzweifelhaft in jedem einzelnen Falle dieselben Glieder, welche eine absolut richtige Aesthetik in discursiver Reihenfolge als Begründung der Schönheit geben würde. Dass eine solche Umwandlung und Zerlegung in Begriffe und discursives Denken überhaupt möglich ist, giebt nämlich den Beweis dafür, dass wir es in dem unbewussten Processe nicht mit etwas wesentlich Fremdem zu thun haben, sondern dass nur die Form in diesem und dem ästhetisch wissenschaftlichen Auflösungsprocesse sich unterscheiden wie intuitives und discursives Denken überhaupt, dass aber in beiden das Denken an sich, oder das Logische, und die Momente, aus deren logischer Verknüpfung die Schönheit resultirt, gemeinsam und gleich sind. Wäre der Begriff des Schönen nicht logisch auflösbar, wäre das Schöne nicht bloss eine besondere Erscheinungsform des Logischen, so müssten wir allerdings in dem schöpferischen Unbewussten neben dem Logischen, das wir bisher allein thätig gefunden, noch etwas Anderes, Heterogenes, was jeder Vermittelung mit diesem entbehrt, anerkennen. Aber die Geschichte der Aesthetik zeigt das Ziel dieser Wissenschaft, die Herleitung aller und jeder Schönheit aus logischen Momenten (allerdings in Anwendung auf reale Data), zu unverkennbar an, als dass man sich durch die gegenwärtige Unvollkommenheit dieser Versuche von dem Glauben an dieses Endziel abwendig machen lassen sollte. —

VI.

Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache.

„Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewusstsein denken lässt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewusstsein gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, dass ihre Tiefe die des bewusstvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft. — Es ist mit der Sprache wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen, und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis in's Einzelnste nicht in Abrede ziehen." In diesen Worten Schellings (Werke, Abthl. II, Bd. 1, S. 52) ist der Inhalt dieses Capitels vorgezeichnet.

Betrachten wir zunächst den philosophischen Werth der grammatischen Formen und der Begriffsbildung. In jeder höher stehenden Sprache finden wir den Unterschied von Subject und Prädicat, von Subject und Object, von Substantivum, Verbum und Adjectiv, und die nämlichen Bedingungen in der Satzbildung; in den minder entwickelten Sprachen sind diese Grundformen wenigstens durch die Stellung im Satze unterschieden. Wer mit der Geschichte der Philosophie bekannt ist, wird wissen, wie viel dieselbe schon diesen sprachlichen Formen allein verdankt. Der Begriff des Urtheils ist entschieden abstrahirt vom grammatischen Satze mit Weglassung der Wortform; aus Subject und Prädicat wurden die Kategorien der Substanz und Accidenz auf dieselbe Weise herausgezogen; einen entsprechenden begrifflichen Gegensatz von Substantivum und Verbum zu finden, ist heute noch ein ungelöstes, vielleicht sehr fruchtbares philosophisches Problem; hier ist die bewusste Speculation noch weit hinter der unbewussten Schöpfung des Genius der

Menschheit zurück. Dass die philosophischen Begriffe des Subjects und Objects, welche streng genommen dem antiken Bewusstsein fehlten, und heute die Speculation gradezu beherrschen, sich aus den grammatischen Begriffen entwickelt haben, in denen sie unbewusst vorgebildet eingehüllt lagen, ist gewiss nicht unwahrscheinlich, da schon ihr Name es andeutet. Eine entsprechende philosophische Ausbeute der anderen Satztheile, z. B. des sogenannten entfernteren Objects oder der dritten Person, ist meiner Ueberzeugung nach noch zu erwarten. Es werden durch solches Zum-Bewusstsein-bringen des metaphysischen Gedankens, dem die Wortform zum Kleide dient, zwar keine neuen Beziehungen geschaffen, aber es werden solche, die bisher nur auf grossen Umschweifen im Bewusstsein, einheitlich aber nur in der Ahnung oder im Instinct existirten, auf eine einheitliche Form im Bewusstsein gebracht, und können nun erst zum sicheren Fundament weiterer Speculation dienen, ähnlich wie in der Mathematik die Kreis-, elliptischen und Abelschen Functionen plötzlich gewisse längst bekannte Reihen in eine einheitliche Form schliessen und dadurch erst die Möglichkeit allgemeiner Benutzung derselben gewähren.

Indem der Menschengeist in der Weltgeschichte zum ersten Male vor sich selber stutzt und anfängt zu philosophiren, findet er eine mit allem Reichthum von Formen und Begriffen ausgestattete Sprache vor sich, und „ein grosser Theil, vielleicht der grösste Theil von dem Geschäfte seiner Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die er schon in sich vorfindet," wie Kant sagt. Er findet die Casus der Declination in Substantiv, Verbum, Adjectiv, Pronomen, die Genera, Tempora und Modi des Verbums, und den unermesslichen Schatz fertiger Gegenstands- und Beziehungsbegriffe. Die sämmtlichen Kategorien, welche grösstentheils die wichtigsten Relationen darstellen, die Grundbegriffe alles Denkens, wie Sein, Werden, Denken, Fühlen, Begehren, Bewegung, Kraft, Thätigkeit etc., liegen ihm als fertiges Material vor, und er hat Tausende von Jahren zu thun, um sich nur in diesem Schatze unbewusster Speculation zurecht zu finden. Noch bis heute hat der philosophirende Geist den Fehler des Anfängers, sich zu sehr in der Ferne umzuthun und das Nächstliegende, vielleicht auch Schwierigste, zu vernachlässigen, noch heute giebt es keine Philosophie der Sprache; denn was wir wirklich davon haben, sind winzige Bruchstücke und, was meistens geboten wird, phrasen-

hafte Appellationen an den menschlichen Instinct, der ja doch so schon weiss, was gemeint ist (ähnlich wie in der Aesthetik). Aber wenn die ersten griechischen Philosophen sich bloss an die Aussenwelt hielten, so hat doch die Philosophie, je weiter sie fortgeschritten ist, um so mehr erkannt, dass das Verstehen des eigenen Denkens die nächstliegendste Aufgabe ist, dass dieses durch Hebung der Geistesschätze, welche in der Sprache des Finders harren, trefflich gefördert wird, und dass die graue Ueberlieferung der Sprache, das Kleid des Denkens, nicht durch bunte aufgeklebte Lappen entweiht werden darf; denn die Sprache ist das Wort Gottes, die heilige Schrift der Philosophie, sie ist die Offenbarung des Genius der Menschheit für alle Zeiten. — Wie viel ein Plato, Aristoteles, Kant, Schelling und Hegel der Sprache verdanken, wird der sie aufmerksam Studirende nicht verkennen, öfters scheint sogar den Betreffenden die Quelle, aus der sie die erste Anregung zu gewissen Resultaten geschöpft haben, ziemlich unbewusst zu sein (z. B. bei Schelling das Subject des Seins als Nichtseiendes oder Potenz des Seins, und das Object des Seins als bloss Seiendes). —

Die nächste Betrachtung betrifft die Frage, ob die Sprache sich mit der fortschreitenden Bildung vervollkommnet. Bis auf einen gewissen Punct ist dies unzweifelhaft der Fall; denn die Sprache der ersten Urmenschen ist gewiss eine von der Laut- und Geberdensprache der Thiere kaum unterschiedene gewesen, und wir wissen, dass jede Sprache, welche jetzt Flexionssprache ist, sich durch die Stufen der einsilbigen (z. B. Chinesisch) agglutinirenden (z. B. Türkisch) und incorporirenden (z. B. Indianersprachen) Sprache ganz allmälig zu ihrer gegenwärtigen Vollendung heraufgearbeitet hat. Wenn man aber obige Frage so versteht, ob nach Erreichung desjenigen Bildungszustandes, welcher von vornherein als Bedingung einer Flexionssprache angesehen werden muss, bei weiter steigender Cultur die Sprache sich vervollkommene, so muss diese Frage nicht nur verneint, sondern ihr Gegentheil bejaht werden. Allerdings treten mit fortschreitender Cultur neue Gegenstände, folglich neue Begriffe und Beziehungen derselben, also auch neue Worte auf. (Z. B., Alles was Eisenbahnen, Telegraphen und Actiengesellschaften betrifft.) Hieraus ergiebt sich eine materielle Bereicherung der Sprache. Diese enthält jedoch nichts Philosophisches. Die philosophischen Begriffe (die Kategorien u. s. w.) bleiben dieselben, sie werden nicht

mehr noch weniger, mit geringen Ausnahmen, wie Bewusstsein und dergl., Begriffe, welche die Alten der classischen Zeit nur divinatorisch, aber nicht explicite und bewusst besassen. Ebenso erleiden die Abstractionsreihen, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen zum Gebrauch in Abstracta verschiedener Ordnungen zusammenfassen, keine irgend erheblichen Veränderungen; denn wenn die Specialwissenschaften, z. B. Zoologie, Botanik, ihre Artbegriffe bisweilen ein wenig ändern, so berührt dies theils das praktische Leben gar nicht, theils sind diese Aenderungen gegen die Constanz der meisten Begriffsgebiete verschwindend klein. Worin aber der eigentlich philosophische Werth liegt, der formelle Theil der Sprache, der ist in einem mit dem Culturfortschritt gleichen Schritt haltenden Zersetzungs- und Verflachungsprocesse. Ein noch eclatanteres Beispiel, als die Deutsche Sprache im Gothischen, Althochdeutsch, Mittel- und Neuhochdeutsch, bildet die Verflachung der romanischen, namentlich der französischen Sprache. Die ein- für allemal bestimmte Stellung der Satztheile und Sätze lässt der Prägnanz des Ausdruckes keinen Spielraum mehr, eine Declination existirt nicht mehr, ein Neutrum ebenso wenig, die Conjugation beschränkt sich auf vier (im Deutschen sogar auf zwei) Zeiten, das Passivum fehlt, alle Endsilben sind abgeschliffen, die in Natursprachen so ausdrucksvolle Verwandtschaft der Stammsilben, durch Abschleifungen, Consonantausstossungen und andere Entstellungen meist unkenntlich geworden und die Fähigkeit, Worte zu Einem zusammenzusetzen, ist verloren gegangen. Je weiter wir dagegen historisch rückwärts gehen, desto grösser wird der Formenreichthum; das Griechische hat sein Medium, Dualis und Aorist, und eine unglaubliche Zusammensetzungsfähigkeit. Der Sanskrit, als die älteste der uns bekannten Flexionssprachen, soll an Schönheit und Formenreichthum alle anderen übertreffen. Aus dieser Betrachtung geht hervor, dass die Sprache zu ihrer Entstehung durchaus keiner höheren Culturentwickelung bedarf, sondern dass ihr eine solche vielmehr schädlich ist, indem sie nicht einmal im Stande ist, das fertig Ueberkommene vor Verderbniss zu bewahren. Sowohl dieses Resultat, als die speculative Tiefe und Grossartigkeit der Sprache, sowie endlich ihre wunderbare organische Einheit, die weit über die Einheit eines methodisch-systematischen Aufbaues hinausgeht, sollte uns abhalten, die Sprache für ein Erzeugniss bewusster

scharfsinniger Ueberlegung zu halten. Schon Schelling sagt: „Der Geist, der die Sprache schuf, — und das ist nicht der Geist der einzelnen Glieder des Volkes, — hat sie als Ganzes gedacht: wie die schaffende Natur, indem sie den Schädel bildet, schon den Nerven im Auge hat, der seinen Weg durch ihn nehmen soll."

Dazu kommt noch Folgendes: Für die Arbeit eines Einzelnen ist der Grundbau viel zu complicirt und reichhaltig, die Sprache ist ein Werk der Masse, des Volkes. Für die bewusste Arbeit Mehrerer aber ist sie ein zu einheitlicher Organismus. Nur der Masseninstinct kann sie geschaffen haben, wie er im Leben des Bienenstockes, des Thermiten- und Ameisenhaufens waltet. — Ferner, wenn auch die aus verschiedenen Entwickelungsheerden entsprungenen Sprachen wesentlich von einander abweichen, so ist doch der Gang der Entwickelung der Hauptsache nach auf all den verschiedenen Schauplätzen menschlicher Bildung und bei den verschiedensten Nationalcharakteren sich so ähnlich, dass die Uebereinstimmung der Grundformen und des Satzbaues in allen Stadien der Entwickelung nur aus einem gemeinsamen Sprachbildungsinstincte der Menschheit erklärlich wird, aus einem in den Individuen waltenden Geiste, der überall die Entwickelung der Sprache nach denselben Gesetzen des Emporblühens und des Verfalles leitet. — Wem aber alle diese Gründe nicht entscheidend vorkommen, der wird in Verbindung mit ihnen den einzigen als durchschlagend zugeben müssen, dass jedes bewusste menschliche Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich ist, da wir sehen, dass das menschliche Denken ohne Sprache (bei unerzogenen Taubstummen) das der klügsten Hausthiere bestenfalls sehr wenig übertrifft. Ganz unmöglich ist also ohne Sprache oder mit einer bloss thierischen Lautsprache ohne grammatische Formen ein so scharfsinniges Denken, dass als sein bewusstes Erzeugniss der wundervolle tiefsinnige Organismus der überall gleichen Grundformen hervorginge; vielmehr wird jeder Fortschritt in der Entwickelung der Sprache erst die Bedingung von einem Fortschritte in der Ausbildung des bewussten Denkens, nicht seine Folge sein, indem er (wie jeder Instinct) zu einer Zeit eintritt, wo die gesammte Culturlage des betreffenden Volkes einen Fortschritt in der Ausbildung des Denkens zum Bedürfniss macht. — Ganz ebenso

also, wie unbezweifelter Weise die zum Theil so hoch ausgebildete Sprache der Thiere, oder die Minen-, Gesten- und Naturlautsprache der Urmenschen in Production wie in Verständniss ein Werk des Instinctes ist, ganz ebenso muss auch die menschliche Wortsprache eine Conception des Genies, ein Werk des Masseninstinctes sein, da man wohl auf die theologische Ansicht der göttlichen Ueberlieferung der Sprache im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht. Trotz dem Mangel einer anderweitigen Erklärung aus Principien des Bewusstseins ist durch Herders Verdienst diese Ansicht, dass der den Sprachorganismus schaffende Instinct nicht mechanisches Werk eines bewussten Gottes sei, in der Wissenschaft allgemein durchgedrungen, — wann wird dieselbe Ansicht in Bezug auf den leiblichen Organismus endlich allgemeine Geltung erlangen? —

VII.

Das Unbewusste im Denken.

Im vorletzten Capitel hatten wir gesehen, dass jeder Eintritt einer Erinnerung zu einem bestimmten Zwecke der Hülfe des Unbewussten bedarf, wenn gerade die rechte Vorstellung einfallen soll, weil das Bewusstsein die schlummernden Erinnerungen nicht umfasst, also auch nicht unter ihnen wählen kann. Wenn eine unpassende Vorstellung auftaucht, so erkennt das Bewusstsein dieselbe sofort als unzweckmässig und verwirft sie, aber alle Erinnerungen, welche noch nicht aufgetaucht sind, sondern erst auftauchen sollen, liegen ausser seinem Gesichtskreise, also auch ausser seiner Wahl; nur das Unbewusste kann die zweckmässige Wahl vollziehen. Es könnte etwa Jemand meinen, dass die Erinnerungen absolut zufällig in Bezug auf das Interesse auftauchen, und das Bewusstsein so lange die falschen verwirft, bis endlich auch die richtige kommt. Beim abstracten Denken kommen allerdings solche Fälle vor, wo man fünf, auch mehr Vorstellungen verwirft, ehe Einem die richtige einfällt. In solchen Fällen handelt es sich aber, wie beim Rathen von Räthseln, oder Lösen von Aufgaben durch Probiren, darum, dass das Bewusstsein selbst nicht recht weiss, was es will, d. h. dass es die Bedingungen der Zweckmässigkeit nur in Gestalt abstracter Wort- oder Zahlformeln, aber nicht in unmittelbarer Anschauung kennt, so dass es in jedem einzelnen Falle erst den concreten Werth in die Formeln einsetzen muss, und zusehen, ob die Sache stimmt; hiermit leuchtet aber auch ein, dass die Reaction eines Interesses auf das Unbewusste, welches sich selbst so unklar ist, dass es sich nur durch Anwendung auf den concreten Fall über sich klar werden kann, eine unvollkommenere sein muss, als da, wo das Interesse sich in unmittelbar concreter und anschaulicher

Weise von selbst versteht, wie beim Suchen einer passenden Theilvorstellung zu einem im Uebrigen fertigen Bilde, oder Melodie, oder Verse, wo ein so langes Probiren viel seltener vorkommt. Bei dem Einfall eines Witzes kommt solch' ein Probiren noch weniger vor; herausprobirte Witze sind vielmehr immer schlecht. Aber auch in solchen Fällen, wo die Erfahrung ein mehrmaliges Verwerfen der auftauchenden Vorstellungen zeigt, sollte man nicht vergessen, dass alle diese verworfenen Vorstellungen keineswegs in Bezug auf den Zweck des Interesses absolut zufällig sind, sondern durchaus diesem Ziele zustreben, wenn sie auch noch nicht den Nagel auf den Kopf treffen. Aber selbst wenn dieses Merkmal ihnen fehlte, wird man zugeben müssen, dass die Vorstellungen, welche, abgesehen vom Ziel des Interesses, bloss nach den anderen Gesetzen der Gedankenfolge entstehen würden, geradezu zahllos sind, und dass dann in sehr seltenen Fällen schon nach fünf bis zehn verworfenen Vorstellungen die passende auftauchen würde, meistens aber eine viel grössere Anzahl Versuche erforderlich wäre; die Folge hiervon wäre die Unmöglichkeit, irgend eine geordnete Gedankenfolge zu produciren, man würde diese unverhältnissmässige Anstrengung bald ermüdet aufgeben und sich nur dem willkürlosen Träumen und den Sinneseindrücken hingeben, ähnlich wie tiefstehende Thiere.

Alles kommt beim Denken darauf an, dass Einem die rechte Vorstellung im rechten Moment einfällt; nur hierdurch unterscheidet sich (abgesehen von der Schnelligkeit der Gedankenbewegung) das Denkergenie vom Dummen, Thoren, Narren, Blödsinnigen und Verrückten. Denn das Schliessen findet bei allen auf gleiche Weise statt; kein Verrückter und kein Träumender hat je einen falschen einfachen Schluss gedacht aus den Prämissen, die ihm gerade gegenwärtig waren, nur die Prämissen derselben sind häufig unbrauchbar; theils sind sie falsch an sich, theils sind sie zu dem Zweck, wozu der Schluss dienen soll, zu eng, theils zu weit; theils auch werden beim Schliessen gewisse hier unzulässige Prämissen gewohnheitsmässig vorausgesetzt, theils auf diesem Wege mehrere hinter einander folgende Schlüsse in Einen zusammengezogen, und dabei Fehler begangen, weil nicht jeder einzelne Schluss wirklich gedacht wird, auch jeder folgende Schluss stillschweigend eine neue Prämisse voraussetzt. Aber bei gegebenen Prämissen einen einfachen Schluss falsch vollziehen, das liegt nach meiner Auffassung gerade so ausser

dem Bereich der Möglichkeit, als dass ein von zwei Kräften gestossenes Atom anders als in der Diagonale des Parallelogramms der Kräfte gehen sollte.

Alles kommt beim Denken darauf an, dass Einem die rechte Vorstellung im rechten Moment einfällt. Diesen Satz wollen wir noch genauer prüfen. Man versteht unter Denken im engeren Sinne das Theilen, Vereinen und Beziehen der Vorstellungen. Das Theilen kann in räumlichem oder zeitlichem Zerschneiden oder in abstrahirendem Theilen der Vorstellungen bestehen. Jede Vorstellung kann auf unendlich viele Arten getheilt werden, es kommt also wesentlich darauf an, wie der Schnitt geführt wird zwischen dem Stück, was man behalten, und dem, was man fallen lassen will. Wieviel und was von einer Vorstellung man aber behalten will, das hängt davon ab, zu welchem Zwecke man es braucht. Der Hauptzweck beim abstrahirenden Theilen ist das Zusammenfassen vieler sinnlicher Einzelnen zu einem gemeinsamen Begriff; dieser kann nur das in allen Gleiche enthalten, die Schnitte müssen also so geführt werden, dass man von allen Einzelvorstellungen nur das Gleiche übrig behält, und die ungleichen individuellen Reste fallen lässt. Mit anderen Worten, wenn man die vielen Einzelnen hat, muss Einem die Vorstellung des allen gemeinsamen gleichen Stückes einfallen. Dies ist ebenso gewiss ein Einfallen, was nicht erzwungen werden kann, wie in früheren Beispielen; denn Millionen Menschen starren dieselben Einzelvorstellungen an und Ein genialer Kopf packt endlich den Begriff. Wie viel reicher an Begriffen ist nicht der Gebildete, als der Ungebildete? Und der einzige Grund hiervon ist das Interesse am Begriff, welches ihm durch die Erziehung und Lehre eingeflösst wird; denn direct lehren kann man Niemandem einen Begriff, man kann ihm wohl beim Abstrahiren durch Angabe recht vieler sinnlicher einzelner und Ausschliessung anderer ihm schon bekannter Begriffe u. s. w. behülflich sein, aber finden muss er ihn zuletzt doch selbst. Einen erheblichen Talentsunterschied aber kann man zwischen Gebildeten und Ungebildeten doch im Durchschnitt gewiss nicht annehmen, also kann es nur das Interesse am Finden sein, was den Unterschied des Begriffreichthumes bedingt. Dasselbe gilt auch für den verschiedenen Begriffreichthum von Mensch und Thier, wenn auch hier allerdings die Begabung mitspricht. Die grössten Erfindungen der theoretischen Wissenschaft bestehen oft bloss im Finden eines

neuen Begriffes, in der Erkenntniss eines bisher unbeachtet gebliebenen gemeinsamen Stückes in mehreren anderen Begriffen, z. B. die Entdeckung des Begriffes Gravitation durch Newton. Wenn das Interesse es ist, welches die Auffindung des Gemeinsamen bedingt, so ist das erste Aufleuchten des Begriffes die zweckmässige Reaction des Unbewussten auf diesen Antrieb des Interesses.

Wenn dies schon für Begriffe gilt, die nur in dem Ausscheiden eines vielen gegebenen Vorstellungen gemeinsamen Stückes bestehn, um wie viel mehr für solche, die Beziehungen verschiedener Vorstellungen auf einander enthalten, z. B. Gleichheit, Ungleichheit, Einheit, Vielheit (Zahl), Allheit, Negation, Disjunction, Causalität u. s. w.; denn hier ist der Begriff eine wahrhafte Schöpfung, allerdings aus gegebenem Material, aber doch Schöpfung von etwas als solchem in den gegebenen Vorstellungen gar nicht Liegendem. — Z. B.: Die Gleichheit als solche kann nicht den Würfeln A und B inhäriren, denn wenn B noch nicht ist, so kann A nicht die Gleichheit mit B haben; wenn aber B entsteht, so kann dies die Beschaffenheit von A nicht verändern, also kann A nicht durch das Entstehen von B eine Eigenschaft bekommen, die es vorher nicht hatte, also auch nicht die Gleichheit mit B. Der Begriff der Gleichheit kann also in den Dingen nicht liegen, ebenso wenig in den durch die Dinge erzeugten Wahrnehmungen als solchen, denn für diese lässt sich derselbe Beweis führen, folglich muss der Begriff der Gleichheit erst von der Seele geschaffen werden; aber die Seele kann auch nicht willkürlich zwei Vorstellungen für gleich oder ungleich erklären, sondern nur dann, wenn die Vorstellungen, abgesehen von Ort und Zeit, identisch sind, d. h. wenn die beiden Vorstellungen, an einem Orte des Gesichtsfeldes ohne Zeitintervall sich ablösend, den Eindruck einer einzigen unverändert bleibenden Vorstellung machen würden. Da diese Bedingung realiter nie erfüllt werden kann, so kann der Process nur der sein, dass die Seele das identische Stück beider Vorstellungen begrifflich ausscheidet; erkennt sie dann, dass die individuellen Reste nur in Ort und Zeit der Vorstellungen bestehen und den Inhalt derselben nicht mehr berühren, so nennt sie dieselben gleich, und hat so den Begriff der Gleichheit gewonnen. Es ist aber leicht zu sehen, dass, wenn dieser ganze Process im Bewusstsein vollzogen werden sollte, die Seele die Fähigkeit der Abstraction und mithin den Begriff der Gleichheit, um das beiden Vorstellungen gemeinsame

gleiche Stück ausscheiden zu können, schon besitzen müsste, um zu ihnen zu gelangen, was ein Widerspruch ist; es bleibt also, da jede Menschen- und Thierseele diesen Begriff wirklich hat, nichts als die Annahme übrig, dass dieser Process sich in seinem Haupttheile unbewusst vollzieht, und erst das Resultat als Begriff der Gleichheit, oder als Urtheil: „A und B sind gleich“ in's Bewusstsein fällt.

Wie unentbehrlich die Fähigkeit der Abstraction und der in ihr enthaltene Gleichheitsbegriff selbst zu den ersten Grundlagen alles Denkens sei, will ich kurz an der Erinnerung zeigen.

Jeder Mensch und jedes Thier weiss, wenn in ihm eine Vorstellung oder eine Wahrnehmung entsteht, ob es den Inhalt derselben kennt oder nicht, d. h. ob ihm die Wahrnehmung neu ist, zum ersten Male entsteht, oder ob es dieselbe früher schon gehabt hat. Eine blosse Vorstellung, die auftaucht, verbunden mit dem Bewusstsein, dass sie schon früher dagewesen sei, heisst Erinnerung. Das Wiedererkennen sinnlicher Wahrnehmungen wird nicht mit diesem Namen bezeichnet, ist aber mindestens ebenso wichtig. Es fragt sich, wie kommt die Seele zu dem Merkmal des B e k a n n t s e i n s, welches doch in der Vorstellung selbst nicht liegen kann, da jede Vorstellung an und für sich als etwas Neues auftritt. Die nächstliegende Antwort ist: durch die Ideenassociation, denn eine Haupthervorrufung derselben ist die Aehnlichkeit. Wenn also eine Wahrnehmung neu eintritt, welche schon früher dagewesen war, so wird die schlummernde Erinnerung wach gerufen, und die Seele hat nun statt eines Bildes zwei, ein lebhaftes und ein schwaches, und letzteres einen Moment später, während sie bei neuen Wahrnehmungen nur eins vorfindet. Da sie von dem zweiten schwachen Bilde sich nicht als Ursache weiss, so nimmt sie das der Zeit nach frühere lebhafte als Ursache desselben an; da aber andererseits die Ursache davon, dass das schwache Bild in einigen Fällen erscheint, in anderen nicht, in den Wahrnehmungen nicht wohl liegen kann, so setzt sie die Ursache dieser Erscheinung in eine verschiedene Disposition des Vorstellungsvermögens. Hätte die Seele bei der schwachen Vorstellung ohne Weiteres das Bewusstsein, dass sie schon früher dagewesen sei, so wäre die Sache erklärlich, aber das ist eben nicht zu begreifen, wie sie zu diesem Bewusstsein aus dem bisher Angeführten kommen soll; die Frage wäre damit nicht gelöst, sondern nur ihr Object eine Stufe zurückgeschoben. Hier

hilft nun aber die Betrachtung von gleichen Sinneseindrücken aus, die so schnell auf einander folgen, dass das Nachbild des ersten beim Eintreten des zweiten noch nicht verklungen ist.

Hier weiss die Seele 1) das Nachbild des ersten Eindruckes mit demselben vermöge der Stetigkeit des Abklingens als eins; 2) weiss sie aus dem Grade der Abschwächung, dass das äussere Object aufgehört hat zu wirken, und nur sein Nachbild übrig ist; 3) weiss sie, dass die unmittelbar nach dem zweiten Eindruck eintretende plötzliche Verstärkung des Nachbildes eine Wirkung jenes ist; 4) erkennt sie die Inhaltsgleichheit des zweiten Eindruckes mit dem verstärkten Nachbilde des ersten.

Aus diesen Prämissen schliesst sie, dass die Disposition des Vorstellungsvermögens, welche die Entstehung des schwachen Bildes nach dem zweiten Eindruck bedingte, das Vorhandensein des Nachbildes des ersten war, und dass der zweite Eindruck derselbe war, wie der erste. Indem nun solche Beispiele sich bei verschiedenen Graden des Abgeklungenseins wiederholen, wird nach Analogie geschlossen, dass auch da, wo das Nachbild des ersten beim Eintreten des zweiten Eindruckes nicht mehr vorhanden ist, die fragliche Disposition des Vorstellungsvermögens in einem schlummernden Nachbilde bestehe, und somit ergiebt sich das Bewusstsein des Bekanntseins jedesmal, wenn eine Vorstellung eine ihr gleiche schwächere hervorruft. So z. B. wenn beim wachen Träumen Einem Bilder aufsteigen, so müssen dieselben erst bis zu einem gewissen Grade der Vollständigkeit gediehen sein, ehe sie durch Association für einen Moment das Ganze der erlebten Situation als zweites Bild vor die Seele führen, und erst in diesem Moment springt plötzlich das Bewusstsein hervor, dass man ja die Sache erlebt hat, erst dann wird die aufgestiegene Erinnerung als Erinnerung bewusst. —

Man sieht, welch' ein ungeheuerer Apparat von complicirter Ueberlegung erforderlich ist, um ein scheinbar so einfaches Fundamentalphänomen zu erzeugen, und dass ganz unmöglich in jenen Zeiten der Kindheit von Mensch und Thier, wo diese Begriffe sich bilden, ein solcher Process sich im Bewusstsein vollziehen könnte, zumal da alle hier angewandten Schlüsse die Fähigkeit, die Vorstellungen als bekannt anzuerkennen, längst voraussetzen. Darum bleibt nichts übrig, als dass auch dieser Process sich im Unbewussten vollzieht und nur sein

Resultat instinctiv in's Bewusstsein fällt. Auch die Gewissheit des Bekanntseins, welche bei nicht zu grosser Zwischenzeit beider Eindrücke die Erinnerung bietet, könnte bei diesem künstlichen Gebäude von Hypothesen und Analogien nie erreicht werden.

Ein anderes Beispiel bietet die Causalität. Allerdings ist dieselbe logisch zu entwickeln, nämlich aus der Wahrscheinlichkeitsrechnung, welche mit der blossen Voraussetzung des absoluten Zufalls, d. i. der Causalitätslosigkeit rechnet. Wenn nämlich unter den und den Umständen ein Ereigniss n Mal eingetroffen ist, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass es unter denselben Umständen das nächste Mal wieder eintrifft $\frac{n+1}{n+2}$; gesetzt nun, wir nennen den Eintritt des Ereignisses nothwendig, wenn die Wahrscheinlichkeit desselben $= 1$ wird, so lässt sich hieraus die Wahrscheinlichkeit davon entwickeln, dass der Eintritt des Ereignisses nothwendig, oder nicht nothwendig sei. Weiter liegt aber, wie schon Kant nachwies, keine Bedeutung in der Causalität, als die Nothwendigkeit des Eintretens unter den betreffenden Umständen, da der Begriff der Erzeugung ein willkürlich hineingelegter, und am Ende doch nur ein unpassend gebrauchtes Bild ist.

Also können wir die Wahrscheinlichkeit zeigen, dass diese oder jene Erscheinung von diesen oder jenen Umständen verursacht sei, und weiter geht in der That unser Erkennen nicht. Gewiss wird Niemand glauben, dass dies die Art sei, wie Kinder und Thiere zum Begriff der Causalität kommen, und doch giebt es keine andere Art, über den Begriff der blossen Folge hinaus, zu dem der nothwendigen Folge oder Wirkung zu gelangen, folglich muss auch dieser Process im Unbewussten vor sich gehen, und der Begriff der Causalität als sein fertiges Resultat in's Bewusstsein treten.

Derselbe Nachweis lässt sich auch für die anderen Beziehungsbegriffe führen, sie alle lassen sich logisch discursiv entwickeln, aber diese Entwickelungen sind alle so fein und zum Theil so complicirt, dass sie ganz unmöglich im Bewusstsein der Wesen vollzogen werden können, die diese Begriffe zum ersten Male bilden; darum treten sie als etwas Fertiges vor das Bewusstsein. Wer nun auf die Unmöglichkeit, diese Begriffe von aussen zu erhalten, und die Nothwendigkeit, sie selbst zu bilden, sieht, der behauptet ihre Apriorität; wer dagegen sich darauf stützt, dass solche Bildungs-

vorgänge im Bewusstsein gar nicht Platz greifen können, sondern diesem vielmehr die Resultate als etwas Fertiges gegeben werden, der muss ihre Aposteriorität behaupten. Plato ahnte Beides, indem er alles Lernen Erinnerung nannte, Schelling sprach es aus in dem Satz: „Insofern das Ich Alles aus sich producirt, ist alles ... Wissen *a priori;* aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, insofern ist ... Alles *a posteriori*... Es giebt also Begriffe *a priori*, ohne dass es angeborene Begriffe gäbe.“ (Vgl. oben S. 14—15).

Das Vereinen von Vorstellungen kann wiederum ein räumliches oder zeitliches Aneinanderfügen, wie bei bildenden oder musikalischen Compositionen sein, dann fällt es unter die künstlerische Production, oder ein Zusammensetzen von Begriffen zu einer einheitlichen Vorstellung, wie beim Bilden von Definitionen, oder ein Vereinen von Vorstellungen durch Beziehungsformen, wo man also zur Folge den Grund, zur Form den Inhalt, zu dem Gleichen das Gleiche, zur einen Alternative die andere, zum Besonderen das Allgemeine sucht oder umgekehrt. In allen Fällen hat man die eine Vorstellung und sucht eine andere, welche die gegebene Beziehung erfüllt. Entweder man hat die gesuchte als schlummernde Erinnerung in sich oder nicht. Im letzteren Falle hat man sie erst direct oder indirect zu erfinden, im ersteren kommt es nur darauf an, dass Einem von den vielen Gedächtnissvorstellungen gerade die rechte einfällt. Beidesfalls ist eine Reaction des Unbewussten erforderlich. Die Beziehung des Allgemeineren zum Besonderen hat ihren einfachsten sprachlichen Ausdruck im Urtheil, wo das Subject das Besondere, das Prädicat das Allgemeine repräsentirt. Zu jedem Besonderen giebt es aber sehr viele Allgemeine, die alle in ihm enthalten sind, darum kann jedes Subject mit Recht viele Prädicate annehmen; welches aber gerade passt, das hängt nur von dem Ziele des Gedankenganges ab; es kommt also auch beim Urtheilen wieder darauf an, dass Einem gerade die rechte Vorstellung einfällt, ebenso wenn man zum Subject das Prädicat, als wenn man zum Prädicat das Subject sucht, denn von einem Allgemeinem sind ja auch wieder viele Besondere umfasst.

Besondere Wichtigkeit für das Denken hat noch die Beziehung von Grund und Folge. Dieselbe wird stets durch den Syllogismus vermittelt, welcher in seiner einfachen Form, wenn er vollzogen wird, immer richtig vollzogen werden muss, und durch den Satz

vom Widerspruch bewiesen werden kann. Nun zeigt sich aber sehr bald, dass der Syllogismus durchaus nichts Neues bietet, wie von John Stuart Mill u. A. dargethan worden ist, denn der allgemeine Obersatz enthält implicite den besonderen Fall schon in sich, der im Schlusse nur explicirt wird; da nun Jedermann von dem Obersatze als Allgemeinem nur dadurch überzeugt sein kann, dass er von allen seinen besonderen Fällen überzeugt ist, so muss er auch von dem Schlussatze schon überzeugt sein, oder er ist es auch nicht vom Obersatze; und hat der Obersatz keine gewisse, sondern nur wahrscheinliche Geltung, so muss auch der Schlusssatz denselben Wahrscheinlichkeitscoefficienten, wie der Obersatz tragen. Hiermit ist dargethan, dass der Syllogismus die Erkenntniss auf keine Weise vermehrt, wenn einmal die Prämissen gegeben sind, was damit völlig übereinstimmt, dass kein vernünftiger Mensch sich bei einem Syllogismus aufhält, sondern mit dem Denken der Prämissen *eo ipso* schon den Schlusssatz mitgedacht hat, so dass der Syllogismus als besonderes Glied des Denkens niemals in's Bewusstsein tritt. Demnach kann der Syllogismus für die Erkenntniss keine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare Bedeutung haben. In Wahrheit handelt es sich in allen besonderen Fällen (wo also der Untersatz gegeben ist) um das Auffinden des passenden Obersatzes, ist dieser gefunden, so ist auch sofort der Schlusssatz im Bewusstsein, ja sogar der Obersatz bleibt oft unbewusstes Glied des Processes. Natürlich kann derselbe Untersatz zu vielen Obersätzen stehen, wie ein Subject zu vielen Prädicaten, aber wie für den vorliegenden Zweck eines Urtheils immer nur ein Prädicat diejenige Bestimmung des Subjects giebt, welche zur Fortsetzung der Gedankenfolge auf das vorgesteckte Ziel hin dienen kann, so kann auch nur ein bestimmter Obersatz denjenigen Schlusssatz erzeugen helfen, welcher diese Gedankenfolge fördern kann. Es handelt sich also darum, unter denjenigen allgemeinen, im Gedächtniss aufbewahrten Sätzen, mit denen der gegebene Fall sich als Untersatz verbinden lässt, gerade den Einen in's Bewusstsein zu rufen, welcher gebraucht wird, d. h. unsere allgemeine Behauptung bestätigt sich auch hier. Z. B. wenn ich beweisen will, dass in einem gleichschenkeligen Dreieck die Winkel an der Grundlinie einander gleich sind, so brauche ich mich bloss des allgemeinen Satzes zu erinnern, dass in jedem Dreieck gleichen Seiten gleiche Winkel gegenüber liegen; sobald mir dieser früher klar geworden ist und ich mich seiner

erinnere, ist *eo ipso* auch die Conclusion fertig. Ebenso wenn mich Jemand fragt, was ich vom Wetter halte, und dabei die Bemerkung macht, dass das Barometer stark gefallen sei, so brauche ich mich bloss des allgemeinen Satzes zu erinnern, dass nach jedem starken Fallen des Barometers das Wetter umschlägt, so bin ich selbstverständlich mit der Conclusion fertig: „das Wetter wird morgen umschlagen"; hier wird sogar zweifelsohne der allgemeine Obersatz unbewusst bleiben, und die Conclusion ohne Weiteres eintreten.

Fragen wir aber, wie wir mit Ausnahme der Mathematik zu den allgemeinen Obersätzen kommen, so zeigt die Untersuchung, dass es auf dem Wege der Induction geschieht, indem aus einer grösseren oder geringeren Anzahl wahrgenommener besonderer Fälle die allgemeine Regel mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit abgeleitet wird. Diese Wahrscheinlichkeit steckt wirklich implicite in dem Wissen vom Obersatze darin, und man kann sie bei gebildeten und denkgewohnten Menschen durch Handeln und Feilschen um die Bedingungen einer für den nächsten besonderen Fall proponirten Wette als Zahlenausdruck herausholen; natürlich aber hat man für gewöhnlich von dieser Zahlengrösse des Wahrscheinlichkeitscoefficienten nur eine unklare Vorstellung, die mithin auch eine grosse Ungenauigkeit enthält, so dass z. B. eine einigermaassen hohe Wahrscheinlichkeit stets mit der Gewissheit verwechselt wird. Nichtsdestoweniger werden sich durch den Vorschlag einer Wette sehr bald Grenzen nach oben und unten finden lassen, durch welche die Grösse der Wahrscheinlichkeit immerhin bis zu einem gewissen Grade bestimmt wird, und bei feinen Köpfen werden diese Grenzen durch fortgesetztes Handeln um die Bedingungen der Wette ziemlich nahe an einander gerückt werden können.

Die Frage, wie kommt man zu dem Glauben an die allgemeine Regel, theilt sich also in die zwei Fragen: 1) wie kommt man überhaupt dazu, vom Besonderen auf das Allgemeine überzugehen, und 2) wie kommt man zu dem Coefficienten, welcher die Wahrscheinlichkeit einer realen Geltung des gefundenen allgemeinen Ausdruckes vorstellt. — Ersteres erklärt sich nur durch das practische Bedürfniss allgemeiner Regeln, ohne welche der Mensch im Leben ganz rathlos wäre, da er nicht wüsste, ob die Erde seinen nächsten Schritt aushält, oder der Baumstamm das nächste Mal wieder auf dem Wasser mit ihm schwimmt; es ist also auch dies ein glücklicher Einfall, der durch die Dringlichkeit des Be-

dürfnisses hervorgerufen worden, denn in den besonderen Fällen selbst liegt nicht das Mindeste, was zu ihrer Zusammenfassung in eine allgemeine Regel hintriebe. Das Zweite aber wird durch die inductive Logik erklärt, insofern dadurch die Induction als logische Deduction eines Wahrscheinlichkeitscoefficienten begriffen wird. Hiermit ist zwar der objective Zusammenhang erklärt, aber der subjective Vorgang des Bewusstseins kennt diese künstlichen Methoden nicht; der natürliche Verstand inducirt instinctiv, und findet das Resultat als etwas Fertiges im Bewusstsein, ohne über das Wie nähere Rechenschaft geben zu können. Daher bleibt nichts übrig, als die Annahme, dass das unbewusste Logische im Menschen dem bewusst Logischen diesen Process abnimmt, der für das Bestehen des Menschen erforderlich ist, und doch die Kräfte des unwissenschaftlichen Bewusstseins übersteigt. Denn wenn ich bei den und den Anzeichen am Himmel so und so oft habe Regen oder Gewitter eintreten sehen, so bilde ich die allgemeine Regel mit einer von der Anzahl der Beobachtungen abhängigen Wahrscheinlichkeitsgrösse der realen Gültigkeit, ohne dass ich Etwas von den Inductionsmethoden der Uebereinstimmung, des Unterschiedes, der Rückstände oder der sich begleitenden Veränderungen weiss, und dennoch stimmt mein Resultat mit dem wissenschaftlichen überein, soweit die Unklarheit meines Wahrscheinlichkeitscoefficienten eine Uebereinstimmung bestätigen kann, und wenn man die etwa einwirkenden positiven Quellen des Irrthums, wie Interesse u. s. w., dabei in Betracht zieht.

Bisher haben wir immer nur ziemlich einfache Processe des Denkens, gleichsam seine Elemente betrachtet; es bleiben uns nun aber die Fälle zu berücksichtigen, wo mitten in einer bewussten Gedankenkette mehrere logisch nothwendige Glieder vom Bewusstsein übersprungen werden, und doch fast immer das richtige Resultat eintritt. Hier wird sich uns das Unbewusste wieder einmal recht deutlich als Intuition, intellectuelle Anschauung, unmittelbares Wissen, immanente Logik offenbaren.

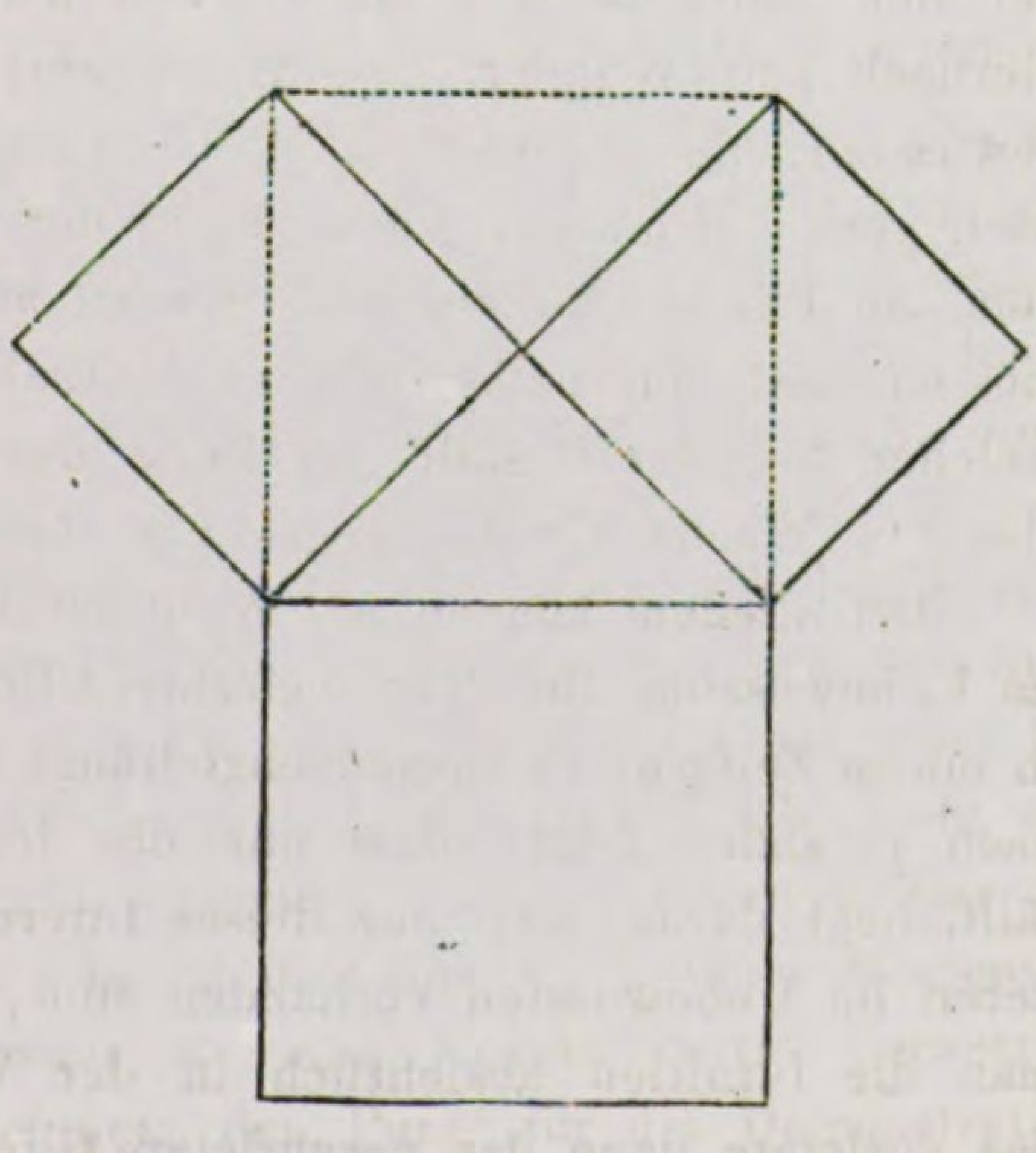
Betrachten wir zuerst in diesem Sinne die Mathematik, so zeigt sich, dass in derselben zwei Methoden sich durchdringen, die deductive oder discursive und die intuitive. Erstere führt ihre Beweise durch stufenweise Schlussfolgerungen nach dem Satze vom Widerspruch aus zugegebenen Prämissen, entspricht also überhaupt dem bewusst Logischen und dessen discursiver Natur; sie wird in

der Regel für die einzige und ausschliessliche Methode der Mathematik gehalten, weil sie allein mit dem Anspruch auf Methode und Beweisführung hervortritt. Die andere Methode muss sich jedes Anspruches auf Beweisführung begeben, ist aber nichtsdestoweniger Begründungsform, also Methode, weil sie an das natürliche Gefühl, an den gesunden Menschenverstand appellirt, und durch intellectuelle Anschauung in einem Blicke dasselbe, ja sogar mehr lehrt, als die deductive Methode nach einem langweiligen Beweise. Sie tritt mit ihrem Resultat als etwas logisch Zwingendem vor's Bewusstsein, und zwar ohne Schwanken und Ueberlegung, sondern momentan, hat also den Character des unbewusst Logischen. Z. B. wird kein Mensch, der ein gleichseitiges Dreieck ansieht, wenn er erst verstanden hat, um was es sich handelt, einen Augenblick zweifeln, ob die Winkel gleich sind; die deductive Methode kann es ihm allerdings aus noch einfacheren Prämissen beweisen, aber die Gewissheit seiner intuitiven Erkenntniss wird damit sicherlich keinen Zuwachs bekommen, im Gegentheil, wenn man es ihm z. B. ohne Anschauung der Figur durch Rechnung vollkommen bündig beweist, so wird er weniger haben, als durch einfache Anschauung, er weiss dann nämlich bloss, dass es so sein *muss*, und nicht anders sein kann, aber hier sieht er, dass es *wirklich* so ist, und doch noch, dass es nothwendig so ist, er sieht gleichsam als lebendigen Organismus von Innen, was ihm durch die Deduction bloss als Wirkung eines todten Mechanismus erscheint, er sieht so zu sagen das „*Wie*“ der Sache, nicht bloss das „*Dass*“, kurz er fühlt sich viel mehr befriedigt.

Es ist Schopenhauer's Verdienst, den Werth dieser intuitiven Methode gebührend betont zu haben, wenn er auch die deductive Methode darüber ungebührlich zurücksetzt. Alle *Grundsätze* der Mathematik stützen sich auf diese Form der Begründung, obwohl sie sich ebenso gut wie complicirtere Sätze aus dem Satze vom Widerspruch deduciren lassen; nur wirkt der Einfachheit des Gegenstandes wegen die Anschauung hier so schlagend für die Ueberzeugung, dass man den fast als Narren betrachtet, der solche Grundsätze deduciren will; daher kommt es, dass noch Niemand den nöthigen Scharfsinn aufgeboten hat, um *alle* Grundsätze der Mathematik wirklich auf den Satz vom Widerspruche in Anwendung auf gegebene Raum- und Zahlenelemente zurückzuführen, und daher die bei vielen Philosophen (z. B. bei Kant) festgesetzte Meinung,

dass diese Zurückführung nicht möglich sei. Aber so gewiss diese Grundsätze logisch sind, so gewiss ist ihre Deduction vom alleinigen Grundgesetz der Logik, dem Satze vom Widerspruche, möglich. —

Schon die Grundsätze der Mathematik sind für helle Köpfe sehr unnütz, für solche könnte man die Mathematik mit Grundsätzen viel complicirterer Natur anfangen; aber unsere Mathematik ist für Schulen bearbeitet, wo auch die Dümmsten sie begreifen sollen, und diese haben Noth, die Grundsätze als logisch nothwendig zu begreifen. Die discursive oder deductive Methode schlägt bei Jedem an, weil sie eben nur Schritt für Schritt geht, aber die Intuition ist Sache des Talents, für den Einen versteht sich von selbst, was der Andere erst auf langen Umwegen einsieht. Kommt man ein wenig weiter, so kann man allerdings durch Umformung der geometrischen Figuren, Umklappen, Aufeinanderlegen und andere Constructionshülfen die Anschauung unterstützen, aber bald kommt man doch an einen Punct, wo auch der helle Kopf nicht weiter kann und zur deductiven Methode seine Zuflucht nehmen muss. Z. B. am gleichschenkelig-rechtwinkeligen Dreiecke ist durch Umklappen des Hypothenusenquadrats der pythagoräische Lehrsatz noch anschaulich zu machen, aber beim ungleichschenkeligen ist er nur deductiv zu begreifen. —



Hieraus geht hervor, dass unsere befähigtsten Mathematiker die Fähigkeit der Intuition viel zu schnell im Stiche lässt, um irgend wie damit vorwärts zu kommen, dass es aber eben nur von dem Grade der Befähigung abhängt, wie weit dies gehen könne, und dass der Möglichkeit nichts im Wege steht, sich einen höheren Geist zu denken, der so vollkommen Herr der intuitiven Methode ist, dass er die deductive völlig entbehren kann. Die Schwierigkeit der Intuition zeigt sich namentlich sehr bald bei der Algebra und Analysis; nur monströse Talente, wie

Dahse, bringen es hier zu einer Anschauung, welche grosse Zahlen einheitlich aufzufassen und zu behandeln im Stande ist. Häufiger findet man bei Mathematikern die Fähigkeit, in einer geordneten Schlusskette intuitive Sprünge zu machen und eine Menge Glieder geradezu auszulassen, so dass aus den Prämissen des ersten Schlusses gleich der Schlusssatz des Dritt- oder Fünftfolgenden in's Bewusstsein springt. Alles dies lässt schliessen, dass die discursive oder deductive Methode nur der lahme Stelzengang des bewusst Logischen ist, während die logische Intuition der Pegasusflug des Unbewussten ist, der in einem Moment von der Erde zum Himmel steigt; die ganze Mathematik erscheint aus diesem Gesichtspuncte wie ein Werkzeug und Rüstzeug unseres armseligen Geistes, der mühsam Stein auf Stein thürmen muss, und doch nie mit der Hand an den Himmel fassen kann, wenn er auch über die Wolken hinausbaut. Ein mit dem Unbewussten in näherer Verbindung stehender Geist als wir würde von jeder gestellten Aufgabe die Lösung intuitiv und doch mit logischer Nothwendigkeit momentan erfassen, wie wir bei den einfachsten geometrischen Aufgaben, und ebenso ist es hiernach kein Wunder, dass die verkörperten Rechnungen des Unbewussten, ohne demselben Mühe gemacht zu haben, so mathematisch genau stimmen, wie z. B. in der Bienenzelle der Winkel, in dem die Flächen zu einander geneigt sind, so genau es sich nachmessen lässt (auf halbe Winkelminuten), mit dem Winkel stimmt, welcher bei der Gestalt der Zelle das Minimum von Oberfläche, also von Wachs, für den gegebenen Rauminhalt bedingt.

Bei alledem können wir nicht zweifeln, dass bei der Intuition im Unbewussten dieselben logischen Glieder vorhanden sind, — nur in einem Zeitpunct zusammengedrängt, was in der bewussten Logik nach einander folgt; dass nur das letzte Glied in's Bewusstsein fällt, liegt daran, weil nur dieses Interesse hat, dass aber alle anderen im Unbewussten vorhanden sind, kann man erkennen, wenn man die Intuition absichtlich in der Weise wiederholt, dass erst das vorletzte, dann das vorvorletzte Glied u. s. w. in's Bewusstsein fällt. Das Verhältniss zwischen beiden Arten ist also so zu denken: das Intuitive durchspringt den zu durchlaufenden Raum mit einem Satze, das Discursive macht mehrere Schritte; der durchmessene Raum ist in beiden Fällen ganz derselbe, aber die dazu gebrauchte Zeit ist verschieden. Jedes zu-Boden-Setzen des Fusses bildet nämlich einen Ruhepunct, eine Station, welche in Hirnschwingungen

besteht, die eine bewusste Vorstellung erzeugen und hierzu Zeit brauchen ($^1/_4$—2 Secunden). Das Springen resp. Schreiten selbst ist dagegen in beiden Fällen etwas Momentanes, Zeitloses, weil erfahrungsmässig in's Unbewusste Fallendes; der eigentliche Process ist also immer unbewusst, der Unterschied ist nur, ob er zwischen den bewussten Haltestationen grössere oder kleinere Strecken durchläuft. Bei kleinen Schritten fühlt sich auch der schwerfällige und ungeschickte Denker sicher, dass er nicht fehltritt; bei grösseren Sprüngen aber wächst die Gefahr des Strauchelns und nur der gewandte und leicht bewegliche Kopf wendet sie mit Vortheil an. Der schwerfällige Kopf hat bei seiner grösseren Discursivität des Denkens einen doppelten Zeitverlust; erstens ist der Aufenthalt auf der einzelnen Station bei ihm grösser, weil die einzelne Vorstellung längere Zeit braucht, um mit derselben Klarheit bewusst zu werden, und zweitens muss er mehr Stationen machen. — Dass aber wirklich der eigentliche Process in jedem, auch dem kleinsten Schritte des Denkens intuitiv und unbewusst ist, darüber kann wohl nach dem bisher Gesagten kein Zweifel mehr obwalten.

Aber auch ausser der Mathematik können wir das Ineinanderwirken der discursiven und intuitiven Methode verfolgen. Der geübte Schachspieler überlegt wohl den Erfolg dieses und jenes Zuges nach drei oder vier Zügen, aber hundert Tausend andere mögliche Züge zu überlegen, fällt ihm gar nicht ein, von denen der schlechte Schachspieler vielleicht noch fünf oder sechs überlegt, ohne auf die beiden zu verfallen, welche allein die Aufmerksamkeit des guten Spielers in Anspruch nehmen. Woher kommt es nun, dass letzterer diese fünf bis sechs Züge gar nicht beachtet, die sich wahrscheinlich doch auch erst nach Verlauf von zwei bis drei anderen Zügen als minder gut herausstellen? Er sieht das Schachbrett an, und ohne Ueberlegung sieht er unmittelbar die beiden einzig guten Züge. Es ist dies das Werk eines Momentes, auch wenn er als Zuschauer an eine fremde Partie herantritt. So sieht der geniale Feldherr den Punct für die Demonstration oder den entscheidenden Angriff, auch ohne Ueberlegung. Uebung ist ein Wort, welches hier gar nicht die Frage berührt, Uebung kann die Ueberlegung erleichtern, aber nie die fehlende ersetzen, ausser bei mechanischen Arbeiten, wo ein anderes Nervencentrum für das Gehirn vicarirend eintritt. Aber hier, wo davon nicht die Rede sein kann, fragt es sich: was vollzieht die zweckmässige

Wahl momentan, wenn die bewusste Ueberlegung es nicht ist? Offenbar das Unbewusste. —

Betrachten wir die Sprünge eines jungen Affen. Cuvier erzählt von einem jungen Bhunder *(Macacus Rhesus)* (s. Brehm's illustr. Thierleben I. 64): „Etwa nach vierzehn Tagen begann dieses sich von seiner Mutter loszumachen und zeigte gleich in seinen ersten Schritten eine Gewandtheit, eine Stärke, welche Alle in Erstaunen setzen musste, weil beidem doch weder Uebung, noch Erfahrung zu Grunde liegen konnte. Der junge Bhunder klammerte sich gleich Anfangs an die senkrechten Eisenstangen seines Käfigs und kletterte an ihnen nach Laune auf und nieder, machte wohl auch einige Schritte auf dem Stroh, sprang freiwillig von der Höhe seines Käfigs auf seine vier Hände herab, und dann wieder gegen die Gitter, an welche er sich mit einer Behendigkeit und Sicherheit anklammerte, die dem erfahrensten Affen Ehre gemacht hätte." Wie kommt dieser zum ersten Male aus dem Fell seiner Mutter, unter deren Brust er bisher gehangen, sich losmachende Affe dazu, die Kraft und Richtung seiner Sprünge richtig zu bemessen. Wie berechnet der zwölf Fuss weit nach seinem Raube springende Löwe die Wurfcurve mit Anfangswinkel und Anfangsgeschwindigkeit, wie der Hund die Curve des Bissens, den er so geschickt auf jede Entfernung und in jedem Winkel fängt? Die Uebung erleichtert nur die Wirkung des Unbewussten auf die Nervencentra, und wo diese schon ohne Uebung genügend dazu vorbereitet sind, sehen wir auch diese Uebung nicht erforderlich, wie bei jenem Affen; aber das, was die fehlende mathematische Berechnung ersetzt, kann, wie bei dem Zellenbau der Biene, nur die mathematische Intuition sein, verbunden mit dem Instinct der Ausführung der Bewegung.

Was das Ueberspringen von Schlüssen beim gewöhnlichen Denken betrifft, so ist dasselbe eine ganz bekannte Erfahrung; das Denken würde ohne diese Beschleunigung so schneckenlangsam sein, dass man, wie es denklangsamen Menschen jetzt noch häufig geht, bei vielen practischen Ueberlegungen mit dem Resultat zu spät kommen würde, und die ganze Arbeit des Denkens ihrer Beschwerlichkeit wegen so hassen würde, wie sie jetzt bloss von besonders Denkfaulen gefasst und gemieden wird. — Der einfachste Fall des Ueberspringens ist der, wo man aus dem Untersatze sofort den Schlusssatz erhält, ohne sich des Obersatzes bewusst zu werden. Aber auch ein oder mehrere wirkliche Schlüsse werden bisweilen

fortgelassen, wie wir es in der Mathematik schon gesehen haben. Dies geschieht gewöhnlich nur beim eigenen Denken, bei der Mittheilung nimmt man Rücksicht auf das Verständniss des Anderen und holt die hauptsächlichen der vorher unbewusst gebliebenen Zwischenglieder nach; Frauen und ungebildete Menschen versäumen dies häufig, und dann entsteht das Springende in ihrem Gedankengange, das für den Sprechenden zwar Begründungskraft hat, wo der Hörer aber gar nicht weiss, wie er von Einem zum Anderen kommen soll. Jeder, der gewohnt ist, Selbstbeobachtungen anzustellen, wird sich über einem stark springenden Gedankengange und Schlussfolge ertappen können, wenn er sich nach einer solchen Ueberlegung dieselbe recapitulirt, welche einen ihm neuen und sehr interessanten Gegenstand mit Eifer und glücklichem Erfolge verfolgte.

Interessant ist eine dies Gebiet nahe berührende Bemerkung des Psychiatrikers Jessen (Psychologie S. 235—236), welche ich mir hierher zu setzen erlaube: „Wenn wir mit der ganzen Kraft des Geistes über etwas nachdenken, so können wir dabei in einen Zustand von Bewusstlosigkeit versinken, in welchem wir nicht nur die Aussenwelt vergessen, sondern auch *von uns selber und den in uns sich bewegenden Gedanken gar nichts wissen.* Nach kürzerer oder längerer Zeit erwachen wir dann *plötzlich*, wie aus einem Traume, und in *demselben Augenblick tritt gewöhnlich das Resultat unseres Nachdenkens klar und deutlich im Bewusstsein hervor, ohne dass wir wissen, wie wir dazu gekommen sind.* — Auch bei einem weniger angestrengten Nachdenken kommen Momente vor, in welchen sich mit dem Bewusstsein der eigenen Geistesanstrengung eine völlige Gedankenleere verbindet, worauf alsdann in dem nächsten Augenblicke ein lebhafteres Zuströmen von Gedanken nachfolgt. Es gehört freilich einige Uebung dazu, um ein ernsthaftes Nachdenken mit gleichzeitiger Selbstbeobachtung zu vereinigen, indem das Bestreben, die Gedanken bei ihrem Entstehen und in ihrer Aufeinanderfolge zu beobachten, sehr leicht Störungen des Denkens und Stockungen in der Gedankenentwickelung hervorbringt; fortgesetzte Versuche setzen uns aber in den Stand, deutlich wahrzunehmen, dass eigentlich bei jedem angestrengten Nachdenken gleichsam ein stetiges innerliches Pulsiren oder eine wechselnde Ebbe und Fluth der Gedanken stattfindet: ein Moment, in welchem alle Gedanken aus dem Bewusstsein verschwin-

den, und nur das Bewusstsein einer innerlichen geistigen Spannung bleibt, und ein Moment, in welchem die Gedanken in grösserer Fülle zuströmen und deutlich im Bewusstsein hervortreten. Je tiefer die Ebbe war, desto stärker pflegt die nachfolgende Fluth zu sein; je stärker die vorhergehende innere Spannung, desto stärker und lebhafter die Fülle der hervortretenden Gedanken." — Die rein empirischen Bemerkungen dieses feinen Seelenbeobachters sind eine um so unverfänglichere Bestätigung unserer Anschauungsweise, als derselbe unseren Begriff des unbewussten Denkens gar nicht kennt, und trotzdem durch die reine Gewalt der Thatsachen zur wörtlichen Anerkennung unserer Behauptungen (in den unterstrichenen Stellen) gezwungen wird, obwohl seine nachherigen Erklärungsversuche die im Wesentlichen (dem hirnlosen Denken) ganz richtig sind, nur deshalb den Nagel nicht auf den Kopf treffen, weil sie nicht den Begriff des Unbewussten als Princip des hirnlosen Denkens erfassen. Das bei diesen Vorgängen beobachtete Bewusstsein geistiger Anstrengung ist nur das Gefühl der Spannung des Hirnes und der Kopfhaut (durch Reflexwirkung). Die beschriebenen Momente der Leere des Bewusstseins, welchen das Resultat folgt, ohne dass man weiss, wie man dazu gekommen ist, sind eben die Momente, wo im productiven Denken eines mit Eifer verfolgten Gegenstandes ein Ueberspringen einer längeren Schlussfolge stattfindet.

Freilich ist der Mensch so sehr an das Finden von Resultaten in seinem Bewusstsein gewöhnt, von denen er nicht weiss, wie er dazu gekommen ist, dass er sich in jedem einzelnen Falle nicht im mindesten darüber zu wundern pflegt, und darum ist es auch natürlich, dass ein Forscher von diesem Ausgangspuncte nicht zuerst zum Begriffe des Unbewussten kommen konnte. Wie aber überhaupt die Reaction des Unbewussten gerade dann am liebsten ausbleibt, wenn man sie absichtlich hervorrufen will, so dürfte auch beim eifrigen und absichtlichen Nachdenken über einen Gegenstand dieses wirkungsreiche Eingreifen des Unbewussten den Meisten weniger leicht zu constatiren sein, als bei sogenanntem geistigen Verdauen und Verarbeiten der eingenommenen Nahrungselemente, welches nicht auf bewussten Antrieb, sondern zu nicht zu bestimmender Zeit stattfindet, und sich nur durch die bei Gelegenheit hervortretenden Resultate ankündigt, ohne dass man sich bewussterweise mit der Sache beschäftigt hätte. So geht es mir z. B. regelmässig, wenn

ich ein Werk gelesen habe, was wesentlich neue Gesichtspuncte meinen bisherigen Ansichten gegenüberstellt. Die Beweise solcher genialen Ideen sind oft ziemlich schwach, und selbst wenn sie gut und scheinbar unwiderleglich sind, lässt sich doch kein Mensch so schnell von seinen alten Ansichten abbringen, denn er kann für letztere eben so gute Gründe aufstellen, oder wenn er das selbst nicht kann, so traut er sich und dem neuen Autor nicht und glaubt: Gegenbeweise wird es schon geben, wenn ich sie auch jetzt noch nicht weiss. Dann kommen andere Geschäfte dazwischen, die Sache ist Einem nicht wichtig genug, um sich nach den Gegenbeweisen umzuthun, wozu man oft Wochen, ja Monate lang in Büchern suchen müsste; kurz, der erste Eindruck schwächt sich ab, und die ganze Geschichte wird mit der Zeit vergessen. Bisweilen ist es aber auch anders. Haben die neuen Ideen auf das Interesse einen wirklich tiefen Eindruck gemacht, so kann man sie wohl vorläufig unangenommen als schwebende Frage zu den Gedächtnissacten reponiren, kann auch durch anderweitige Beschäftigung verhindert sein oder, noch besser, absichtlich unterlassen, wieder daran zu denken. Trotzdem schläft die Sache nur scheinbar, und nach Tagen, Wochen oder Monaten, wo die Lust und die Gelegenheit erwacht, über diese Frage eine Meinung zu äussern, findet man zu seinem grössten Erstaunen, dass man in dieser Beziehung eine geistige Wiedergeburt durchlebt hat, dass die alten Ansichten, die man bis zu dem Augenblicke für seine wirkliche Ueberzeugung gehalten hatte, völlig über Bord geworfen sind, und die neuen sich schon ungenirt einquartiert haben. Diesen unbewussten geistigen Verdauungs- und Assimilationsprocess habe ich mehreremals an mir selbst erlebt, und habe von jeher einen gewissen Instinct gehabt, diesen Process bei wirklichen Principienfragen der Welt- und Geistesanschauung nicht vorzeitig durch bewusste Ueberlegung zu stören.

Ich bin der Ansicht, dass die Bedeutung des geschilderten Processes auch bei unbedeutenderen Fragen, sobald sie nur das Interesse lebhaft genug berühren, also bei allen practischen Lebensfragen, allemal die eigentliche und wahre Entscheidung giebt, und dass die bewussten Gründe erst hinterher gesucht werden, wenn die Ansicht schon fertig gebildet ist. Der gewöhnliche Verstand aber, der auf diese Vorgänge nicht achtet, glaubt wirklich durch die aufgesuchten Gründe in seiner Meinung bestimmt zu sein, während die schärfere Selbstbeobachtung ihm sagen würde, dass diese

in den hierher gehörigen Fällen erst kommen, wenn seine Ansicht schon fixirt, sein Entschluss gefasst ist. Hiermit ist keineswegs gesagt, dass das Unbewusste nicht durch logische Gründe bestimmt werde, dies ist sogar zweifellos der Fall, nur ist es für die Sicherheit der Entscheidung, wenigstens die erste Zeit nach derselben, ziemlich gleichgültig, ob die nachher vom Bewusstsein herausgesuchten Gründe mit diesen Gründen, welche das Unbewusste bestimmt haben, übereinstimmen oder nicht. Bei scharf denkenden Köpfen wird Ersteres, bei der grossen Mehrzahl das Letztere überwiegend der Fall sein, und daher erklärt sich die Erscheinung, dass die Menschen oft aus so schlechten Gründen so sichere Ueberzeugung zu schöpfen scheinen und von dieser sich durch die besten Gegengründe so schwer abbringen lassen; es liegt eben darin, dass die eigentlichen unbewussten Gründe ihnen gar nicht bekannt und darum auch nicht zu widerlegen sind. Hierbei ist es gleichgültig, ob ihre Ueberzeugung Wahrheit enthält oder nicht, auch von den Irrthümern (die bekanntlich nie aus falschen Schlüssen, sondern aus der Unzulänglichkeit und Falschheit der Prämissen entstehen) sind diejenigen am schwersten auszurotten, welche das Resultat eines unbewussten Denkprocesses sind (z. B. in der politischen Meinung die, welche unbewusst in Standes- und Berufsinteressen wurzeln). —

VIII.

Das Unbewusste in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung.

Kant behauptete in seiner transcendentalen Aesthetik, dass der Raum von der Seele nicht irgend wo anders her passiv empfangen, sondern von derselben selbstthätig erzeugt würde, und brachte mit diesem Satze einen totalen Umschwung in der Philosophie hervor. Weshalb hat nun aber von jeher dieser richtige Satz sowohl dem gemeinen Menschenverstande, als auch der naturwissenschaftlichen Denkweise mit wenigen Ausnahmen so völlig widerstrebt?

1) Weil Kant, und nach ihm Fichte und Schopenhauer, aus dem richtigen Satze falsche und dem Instincte der gesunden Vernunft widerstrebende, einseitig idealistische Consequenzen zogen;

2) weil Kant falsche Beweise für seine richtige Behauptung gegeben hatte, die in Wahrheit gar nichts bewiesen;

3) weil Kant, ohne sich selbst darüber Rechenschaft zu geben, von einem unbewussten Process in der Seele spricht, während die bisherige Anschauungsweise nur bewusste Processe der Seele kennt und für möglich hält, das Bewusstsein aber eine selbstthätige Erzeugung von Raum und Zeit leugnet, und mit vollem Recht ihr Gegebensein durch die sinnliche Wahrnehmung als *fait accompli* behauptet;

4) weil Kant mit dem Raume die Zeit gleichstellte, von welcher dieser Satz nicht gilt.

Diese vier Puncte haben wir der Reihe nach zu betrachten, da die unbewusste Erzeugung des Raumes die Grundlage für die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung ist, mit welcher erst das Bewusstsein beginnt und welche wieder die Grundlage alles bewussten Denkens ist.

Ad 1. Nehmen wir zunächst als bewiesen an, dass Raum und Zeit auf keine andere Weise in das Denken hinein gelangen können, als dass dieses sie selbstthätig aus sich producirt, so folgt daraus auf keine Weise, dass Raum und Zeit ausschliesslich im Denken reale Existenz haben können und nicht auch ausserhalb des Denkens im Sein. Die Uebereiltheit dieses Schlusses, den Kant wirklich macht, und womit er zur Leugnung der transcendentalen Realität des Raumes und zur einseitigen Idealität seines Systemes kommt, ist schon von Schelling (Darstellung des Naturprocesses, Werke I. 10, 314—321) aufgezeigt worden; wir haben jetzt kurz die Gründe zu betrachten, welche es wahrscheinlich machen, dass Raum und Zeit wirklich eben so gut Formen des Seins, als des Denkens sind.

a) Wir haben uns zunächst die Gründe für die reale Existenz eines jenseit des Ich liegenden Nichtichs oder einer Aussenwelt klar zu machen. Zwei Hypothesen sind consequenterweise nur möglich; entweder spinnt das Ich sich selber unbewusst die scheinbare Aussenwelt aus sich heraus, dann hat nur das Ich Existenz, also muss jeder Leser die Existenz nicht nur der äusseren Dinge, sondern aller anderen Menschen leugnen, oder es existirt ein vom Ich unabhängiges Nichtich, und die Vorstellung der Aussenwelt im Ich ist das Product beider Factoren. Welche von beiden Hypothesen die wahrscheinlichere ist, muss dadurch entschieden werden, welche die Ercheinungen der Vorstellungswelt ungezwungener erklärt; möglich sind beide.

α) Die Sinneseindrücke haben einen Grad der Lebhaftigkeit, welchen blosse, durch eigene Geistesthätigkeit erzeugte Vorstellungen nur in krankhaften Zuständen zu erreichen pflegen. Ausserdem bringen sie (namentlich in den Kinderjahren) oft Neues, während letztere immer nur aus bekannten Erinnerungen und Theilen solcher zusammengesetzt sind. Dies erklärt sich leicht durch Einwirkung einer Aussenwelt, schwer aus dem Ich allein.

β) Zur Entstehung eines Sinneseindruckes ist das Gefühl des geöffneten Sinnes erforderlich, dagegen bewirkt das Gefühl des geöffneten Sinnes nicht nothwendig einen Sinneseindruck, z. B. bei Dunkelheit, Geruchlosigkeit. Dies erklärt sich leicht aus Einwirkung einer Aussenwelt, schwer aus dem Ich allein.

γ) Die sinnlichen Vorstellungen entstehen nach dem Gesetz der Gedankenfolge aus der jedesmal vorhergehenden unter Ein-

wirkung der Stimmung u. s. w. — Die Sinneseindrücke treten meist plötzlich und unerwartet ein, und stets ohne Zusammenhang mit der inneren Gedankenkette. Diese Erscheinung ist nur dann ohne Einwirkung einer Aussenwelt möglich, wenn das Gesetz der Gedankenfolge im Geiste bald gilt, bald nicht gilt, eigentlich erklärbar ist sie auch bei dieser Annahme aus dem Ich allein noch nicht.

δ) Den meisten Eindrücken kommt die Eigenthümlichkeit zu, dass auf das Object, auf welche man sie bezieht, auch gleichzeitig durch einen anderen Eindruck eines anderen Sinnes geschlossen wird (z. B. eine Speise kann man gleichzeitig sehen, riechen, schmecken, fühlen). Dies erklärt sich leicht durch Einwirkung einer Aussenwelt, schwer durch bloss innere Geistesvorgänge; denn wollte man annehmen, dass die zusammengehörigen Sinneseindrücke sich gegenseitig hervorrufen, z. B. der Gesichtseindruck einer Speise den Geruchseindruck derselben bei geöffnetem Geruchssinn mit sich führt, so wird dies dadurch widerlegt, dass man Geruchs- und Gesichtssinn abwechselnd öffnen und schliessen kann, und doch jedesmal den betreffenden Sinneseindruck der Speise erhält. Wollte man hiergegen die weitere Annahme machen, dass nicht bloss der gleichzeitige, sondern auch der vorhergegangene Gesichtseindruck der Speise den Geruchseindruck derselben bewirken könne und umgekehrt, so steht dem wieder der Umstand entgegen, dass bei dem abwechselnden Oeffnen und Schliessen beider Sinne das eine Mal der Gesichtseindruck da sein kann, das andere Mal nicht, wenn nämlich die Speise entfernt ist, so dass also der Geruchseindruck unter sonst gleichen Umständen das eine Mal den Gesichtseindruck hervorrufen müsste, das andere Mal nicht, was dem Gesetze „gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen" widerspricht. (Näheres siehe bei Wiener, „Grundzüge der Weltordnung", Buch 3, unter „Beweis für die Wirklichkeit der Aussenwelt").

ε) Die Objecte der Sinneseindrücke wirken auf einander nach ganz bestimmten Gesetzen; wollte man nun die Sinneseindrücke bloss aus dem Ich erklären, so müssten diese Gesetze auf die inneren Geistesvorgänge übertragbar sein. Dies sind sie aber nicht; denn nur in den seltensten Fällen folgen die Sinneseindrücke von Ursache und Wirkung einander ebenso, wie Ursache und Wirkung draussen; häufig dagegen nimmt man zu einer Zeit die Wirkung wahr, und

einer ganz anderen späteren Zeit die Ursache; es kann aber nicht ein späterer Sinneseindruck die Ursache eines früheren sein.

ζ) Jedes Ich erhält nächst der Vorstellung seines eigenen Leibes auch Vorstellungen von einer grossen Menge fremder, dem seinigen ähnlicher Leiber, welchen den seinigen ähnliche Geistesfähigkeiten einwohnen; es findet, dass alle diese Wesen über Ich und Nichtich dieselben Vorstellungen kundgeben, und dass ihre Aussagen über die Beschaffenheit der Aussenwelt in auffallender Weise theils mit einander übereinstimmen, theils sich gegenseitig berichtigen und von ihren Irrthümern überführen. Jedes Ich sieht diese wie sich selbst geboren werden, erwachsen, sterben, es erhält von denselben Schutz, Hülfe und Unterweisung zur Zeit der Kindheit, wo die eigene Kraft und Kenntniss nicht ausreicht, und erhält zu jeder Zeit seines Lebens von anderen direct oder indirect (durch Bücher) Belehrungen, in welchen Gedanken vorkommen, die es selbst zu fassen sich als unfähig bekennen muss. Es lernt aus Ueberlieferungen die Reihe seiner Mitmenschen rückwärts verfolgen, und in der Geschichte einen Plan erkennen, in dem es sich als ein Glied betrachten muss. Dies Alles ist fast unmöglich aus der alleinigen Existenz des Ich, leicht aber bei Existenz einer Aussenwelt zu erklären.

η) Die inneren Vorstellungen können durch den bewussten Willen beliebig hervorgerufen, festgehalten und wiederholt werden, die Sinneseindrücke sind bei geöffnetem Sinnesorgane vom bewussten Willen völlig unabhängig. Dies ist leicht durch Einwirkung einer Aussenwelt zu erklären, schwer aus dem Ich allein; es müsste eben ein unbewusster Wille sie schaffen und dem in der weiten Welt mit sich einsamen Bewusstsein des Ich den Schein einer Aussenwelt vorspiegeln; ein Gaukelspiel, in dem gar kein Sinn und Vernunft wäre und, wie die vorigen Nummern darthun, die tollste Laune und Willkür mit der strengsten Gesetzmässigkeit sich auf unbegreifliche Weise vereinen müsste und die höchste Weisheit auf eine Seifenblase, einen wahnwitzigen Traum, verwendet wäre.—

Man sieht nach dem Angeführten, dass die Wahrscheinlichkeit für die Existenz eines dem Ich gegenüber selbstständig existirenden und das Ich causal beeinflussenden Nichtich so gross ist, wie nur möglich, und dass auch hier wieder der natürliche Instinct von der wissenschaftlichen Betrachtung gerechtfertigt wird. Dieser Nothwendigkeit, zur Entstehung der Sinneseindrücke eine äussere Cau-

salität zu haben, konnten sich auch Kant und Fichte nicht entziehen; denn bei Kant ist der Inhalt der Anschauung schlechthin gegeben, und wenn er es auch nicht ausspricht, so muss doch die Vermuthung, wodurch dieser Inhalt gegeben sei, auf das Ding an sich fallen. Fichte wiederum kommt nach allen missglückten Versuchen, das Nichtich ganz aus dem Ich herauszuspinnen, nicht darüber hinweg, eines äusseren Anstosses für diese Thätigkeit des Ich zu bedürfen, und dieser Anstoss repräsentirt bei Fichte erst das wahre Nichtich. Wenn es nun feststeht, dass selbst die consequentesten Idealisten nicht den Muth gehabt haben, ihre Consequenz bis zur Leugnung eines selbstständigen Nichtich zu treiben, wenn das Gefühl nicht los zu werden ist, dass die Wahrnehmung im Ganzen etwas wider den eigenen Willen von Aussen Aufgezwungenes ist, das nur durch Annahme eines Nichtich verständlich wird, so geht aus dem Angeführten mit derselben Gewissheit hervor, dass die Unterschiede in den sinnlichen Wahrnehmungen nicht vom Ich erzeugt, sondern diesem vom Nichtich aufgezwungen sind. Denn die Einsicht wäre um gar nichts gefördert, wenn das Nichtich immer ein und dasselbe wäre und folglich immer auf ein und dieselbe Weise wirkte, indem es bloss einen äusseren Anstoss lieferte. Denn dann bliebe es dem Ich wiederum überlassen, dem ewig gleichen Impuls des Nichtich in sonderbarer Caprice bald diese, bald jene räumliche oder zeitliche Bestimmung oder Kategorie des Denkens wie einen gleichgültigen Mantel umzuhängen, und sich so das ganze Wie und Was der Aussenwelt selber zu erbauen, während ihm der Impuls nur das Dass derselben garantirt. Hierbei würden sich alle angeführten Schwierigkeiten unverändert wiederholen. Es muss folglich jede einzelne Bestimmung in der Wahrnehmung als Wirkung des Nichtich aufgefasst werden, und da verschiedene Wirkungen verschiedene Ursachen voraussetzen, so erhalten wir ein System so vieler Verschiedenheiten im Nichtich, als Unterschiede in der Wahrnehmung bestehen. Nun könnten allerdings diese Verschiedenheiten im Nichtich unräumlicher und unzeitlicher Natur sein, und Raum und Zeit dem Denken allein angehörige Formen; dann müssten sich aber diese Verschiedenheiten in zwei anderen objectiven Formen bewegen, welche den subjectiven Formen von Raum und Zeit parallel laufen müssten, da ohne andere Seinsformen, welche im Nichtich Raum und Zeit ersetzten, in demselben überhaupt keine

entsprechenden Unterschiede statt haben könnten. Diese Annahme anderer, aber correspondirender Formen im Nichtich, welche schon Reinhold und später Herbart bei seinem intelligiblen Raum und Zeit vorgeschwebt zu haben scheint, würde, ganz abgesehen davon, dass sie die Möglichkeit jeder objectiven Erkenntniss der Dinge ausschliessen, ohne dafür irgend einen Nutzen zu gewähren, dem allgemein beobachteten Gesetze widersprechen, dass die Natur zu ihren Zwecken stets die einfachsten Mittel wählt; warum sollte sie vier Formen anwenden, wo sie mit zweien eben so gut und noch besser auskommt. Das Parallellaufen je zweier von diesen Formen in Sein und Denken und ihre Wechselwirkung, welche factisch beim Wahrnehmen und beim Handeln besteht, erforderte eine prästabilirte Harmonie, die sich bei unserer Annahme in die Identität der Formen auflöst. Auch Hegel sagt (grosse Logik Einleit. S. VIII): „Wenn sie (die Formen des Verstandes) nicht Bestimmungen des Dinges an sich sein können, so können sie noch weniger Bestimmungen des Verstandes sein, dem wenigstens die Würde eines Dinges an sich zugestanden werden sollte.“ —

b) Die Mathematik ist die Wissenschaft von den Raum- und Zeitvorstellungen, wie unser Denken sie bildet, und nicht anders bilden kann. Wenn wir nun einen nicht durch Denken, sondern durch Wahrnehmung gegebenen realen Körper, dessen eine ebene Oberfläche drei geradlinige Kanten hat, ausmessen, und finden bei allen ähnlichen Messversuchen dasselbe Gesetz bestätigt, was uns das reine Denken gab, dass die Winkelsumme = 2 R. ist, wenn wir ferner berücksichtigen, dass die Bestimmungen der Wahrnehmung etwas durch das System der Verschiedenheiten im Nichtich der Seele mit Nothwendigkeit Aufgezwungenes sind, also in Verschiedenheiten des Nichtichs ihre Ursachen haben, so geht aus der ausnahmslosen empirischen Bestätigung der mathematischen Gesetze hervor, dass die Verschiedenheiten im Nichtich Gesetzen folgen, welche zwar den Formen jenes entsprechen müssen, aber so völlig mit den Denkgesetzen des Raumes und der Zeit parallel gehen, dass hier wiederum die Annahme einer prästabilirten Harmonie unvermeidlich ist, während eine mit der Identität der Formen zusammenhängende Identität der Gesetze keine solche gewaltsame Annahme erfordert.

c) Gesichtssinn und Tastsinn erhalten ihre Eindrücke aus ganz verschiedenen Eigenschaften der Körper, durch ganz verschiedene

Medien und ganz verschiedene physiologische Processe; trotzdem erhalten wir aus ihnen räumliche Wahrnehmungen, welche eine möglichst grosse Uebereinstimmung zeigen und sich gegenseitig bestätigen. Wären nun die Objecte nicht selbst räumlich, sondern existirten in irgend einer anderen Form des Seins, so wäre es höchst wunderbar, dass sie auf so verschiedenen Wegen so übereinstimmende räumliche Gestalten in der Seele erzeugen können, dass uns z. B. die gesehene Kugel niemals als gefühlter Würfel oder sonst Etwas erscheint, sondern als gefühlte Kugel. Bei der Annahme des Raumes als realer Form des Seins verschwindet dies Räthsel.

d) Nur Gesicht und Tastsinn, aber keiner von den übrigen Sinnen, ist im Stande, die Seele zum räumlichen Wahrnehmen zu veranlassen. (Denn wenn wir hören, wo ein Ton herkommt, so giebt uns die Vergleichung der Stärke des Tones in beiden Ohren hierzu den hauptsächlichen Anhalt.) Dies hat Kant gar nicht bemerkt, sonst hätte er nicht seine Eintheilung des äusseren (Raumsinnes) und inneren (Zeit-) Sinnes machen können. Für den subjectiven Idealismus ist diese Caprice der Seele schlechterdings unbegreiflich, welche gleichwohl mit dem Scheine der äusseren Nothwendigkeit auftritt, aber eben so unbegreiflich, wenn man dem Sein andere correspondirende Formen unterlegt; nur die physiologische Betrachtung der räumlichen Construction der verschiedenen Sinnesorgane kann hier eine Erklärung an die Hand geben, aber wenn der Leib und die Sinne nicht räumlich existiren, so ist auch hier jede Möglichkeit des Verständnisses abgeschnitten. —

Diese vier Gesichtspuncte zusammen lassen es höchst wahrscheinlich werden, dass der gemeine Menschenverstand Recht hat, dass Raum und Zeit ebensowohl objective Formen des Seins, als subjective Formen des Denkens sind. —

Ad 2. Da wir die diesem Capitel vorangestellte Behauptung Kant's nicht bestreiten, sondern annehmen wollen, so liegt kein Grund vor, zu zeigen, weshalb die Kant'sche Begründung keine Begründung sei, und die Frage völlig offen lasse; wohl aber haben wir andere Gründe an deren Stelle zu setzen.

Eine kindlich unmittelbare Anschauungsweise betrachtete die Sinneseindrücke als Bilder der Objecte, die diesen völlig entsprächen, wie das Spiegelbild seinem Gegenstande. Als Locke und die moderne Naturwissenschaft die völlige Heterogenität der Empfindung

und der Eigenschaft des Objectes zum wissenschaftlichen Gemeingute gemacht hatten, sollte das Retinabild, welches man an Augen fremder Wesen erblickte, die frühere Stelle des Objectes vertreten, und die Empfindung ihrem Inhalte nach jetzt so identisch mit dem Retinabilde als früher mit dem Objecte sein, eine Ansicht, die noch jetzt eine gewöhnliche ist. Man vergass aber dabei, dass es etwas ganz Anderes ist, ein objectives Bild in der Grösse eines Auges auf einem fremden Auge mit seinen eigenen Augen wahrzunehmen, oder selbst die nur nach Winkelgraden bestimmbare Gesichtsempfindung ohne absolute Flächengrösse zu haben; man vergass, dass die Seele nicht als ein zweites Auge hinter der Retina sitzt, und sich dieses Bild beguckt, man bemerkte nicht, dass man denselben Fehler wie bisher mit den Objecten, nur in versteckterer Weise beging; denn was einem fremden Auge auf der Retina als Bild erscheint, ist in diesem Auge selbst nichts als moleculare Schwingungszustände, gerade so gut wie das, was an den Objecten dem Beschauer als Farbe, Helligkeit u. s. w. erscheint, in den Objecten nur moleculare Schwingungszustände sind. Man liess sich also von der Freude, im Auge eine *Camera obscura* entdeckt zu haben, dupiren, und hielt das frühere Problem für gelöst, indem man es um eine äusserliche Instanz verschob. Die Physiologie des Auges hat seitdem begriffen, dass das Auge nicht eine Camera ist, um der Seele Bilderchen auf dem Grunde der Retina zu zeigen, sondern ein photographischer Apparat, der die molecularen Schwingungszustände der Retina chemisch-dynamisch so verändert, dass Schwingungsarten, welche mit den Lichtschwingungen im Aether kaum noch eine Aehnlichkeit haben, den Sehnerven zur Fortpflanzung übergeben werden, so dass z. B. weiss und schwarz, welche objectiv die zusammengesetztesten Schwingungen haben, in den physiologischen Nervenschwingungen die relativ einfachen Zustände sind, die objectiv einfachen Farbenschwingungen dagegen im Nerven complicirtere Modificationen der einfacheren Schwingungszustände erzeugen.

Ferner hat das Licht eine Geschwindigkeit von etwa vierzig tausend Meilen in der Secunde, der Process im Sehnerven nur eine von etwa achtzig Fuss. So viel steht fest, dass die qualitative und quantitative Umwandlung der Lichtschwingungen beim Eingehen in die Retina von der grössten Bedeutung ist, und der Ansicht,

welche dem von anderen Augen zufällig zu beobachtenden Bilde auf der Retina eine Bedeutung beimisst, den letzten Todesstoss giebt, wenn nicht die Idee an sich schon zu absurd wäre, dass der Sehnerv wie ein zweites Auge dieses Bild besieht, und dann? Doch vermuthlich ein drittes Auge das Bild des Sehnerven, und so fort in's Unendliche!

Ferner erkennt die Physiologie jetzt an, dass frühestens in dem Centraltheil, in den der Sehnerv mündet, in den Vierhügeln, die Empfindung des Sehens zu Stande kommen kann, aber nicht im Laufe des Sehnerven selbst. Beim Eintritt des Nerven in den Centraltheil aber müssen wir eine abermalige Umwandlung der Schwingungsweisen annehmen, schon wegen des veränderten Baues der Nervenmasse, und weil die Bedeutung der Centraltheile für die Wahrnehmung aufhörte, wenn die Schwingungsform unverändert bliebe, weil dann die Seele schon auf die Schwingungen des Sehnerven mit der Empfindung reagiren müsste. Letzten Endes wissen wir über das Zustandekommen der Empfindung nur so viel, dass die Seele auf eine bestimmte Schwingungsform mit einer bestimmten Empfindung reagirt, oder nach materialistischer Ausdrucksweise, dass, was von Aussen gesehen eine gewisse Schwingungsform ist, für einen gewissen inneren Standpunct als Empfindung erscheint.

Wir kennen aber noch ein zweites Gesetz, wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit; dieses lautet: identische Schwingungen verschiedener Centralmolecüle bringen ununterscheidbare Empfindungen hervor, so dass mehrere gleichzeitig schwingende Molecüle von identischer Schwingungsform eine Empfindung hervorbringen, welche jeder durch ein Einzelnes dieser Molecüle erregten Empfindung qualitativ gleich ist, quantitativ aber den Stärkegrad der Summe aller einzelnen Empfindungen besitzt. Wenn man mit Einem Nasenloch riecht, so hat man dieselbe Empfindung, nur schwächer, als wenn man mit beiden riecht, und wenn nicht die Tastnerven der Nase den durchziehenden Luftstrom fühlten, würde der Riechnerv allein den Geruch des linken und rechten Nasenloches im normalen Zustande nicht als verschieden wahrnehmen. Dasselbe gilt für den Geschmack, wenn er einen kleineren oder grösseren Theil der Zunge und des Gaumens afficirt; nur die gleichzeitigen Tastgefühle der Berührung, des Zusammenziehens der Haut u. s. w. unterscheiden die Berührungsstelle, der Geschmack selbst wird nur stärker oder schwächer. Ob

ein Ton das linke oder rechte Ohr trifft, wird nur durch die gleichzeitig im Ohre theils direct, theils reflectorisch erregten Spannungsgefühle erkannt; es ist auch hier gar nicht der Hörnerv, sondern Tastnerven vorzugsweise in dem reich durchsetzten Trommelfelle, welche das Localisationsgefühl bedingen, wie deutlich daraus hervorgeht, dass man nach Ed. Weber's Versuchen dieses Localgefühl beim Untertauchen unter Wasser nur behält, so lange die Gehörgänge mit Luft gefüllt bleiben, aber verliert, wenn durch Anfüllung der Gehörgänge mit Wasser die Trommelfelle ausser Wirksamkeit gesetzt sind. Beim Sehen hat man von demselben Lichtpuncte zwar verschiedene Eindrücke, wenn sein Bild verschieden gelegene Stellen eines oder beider Augen trifft, aber nicht zu unterscheiden sind die Eindrücke, wenn sie auf correspondirende Stellen beider Augen fallen. Man weiss bei einem geschickt hergerichteten Arrangement des Versuches schlechterdings nicht, ob man ein Licht mit dem rechten, oder mit dem linken, oder mit beiden Augen zugleich sieht, wenn man sich nicht durch anderweitige Hülfsmittel darüber orientiren kann. Die Gesichtseindrücke correspondirender Stellen beider Augen combiniren sich zu einem einfachen verstärkten Eindrucke.

Nach Lotze's Ansicht würden wir geradezu nicht zu unterscheiden im Stande sein, ob ein Schmerz, Gefühl, Berührung u. s. w. unsere rechte oder linke Körperhälfte trifft, wenn nicht durch die bis in's Kleinste gehenden Asymmetrien beider Körperhälften mit der nämlichen Empfindung in der rechten Körperhälfte andere begleitende Empfindungen der Spannung, Dehnung, des Druckes u. s. w. vorhanden wären, als in der linken, so dass wir durch diese qualitative Incongruenz der Empfindungen mit Hülfe der Uebung in Stand gesetzt werden, rechts und links an unserem eigenen Leibe zu unterscheiden. Auch bei Gehör, Geschmack und Geruch sind, wie erwähnt, solche begleitende Umstände vorhanden, welche eine gewisse Unterscheidung congruenter Empfindungen, je nach dem Orte der Einwirkung möglich machen, doch ist es wichtig, dass hier die Nervenstämme, welche die eigentliche Sinnesempfindung, und die, welche die begleitenden Differenzen vermitteln, verschieden sind, woraus sich die Folgerung ergiebt, dass, wenn man durch Zerschneiden der letzteren oder anderweitige geschickte Elimination der begleitenden Differenzen aus dem Versuche die reinen Sinneswahrnehmungen ausscheidet, diese nicht mehr im Stande sind,

Unterschiede des Ortes zum Bewusstsein zu bringen, also überhaupt unfähig, räumliche Anschauungen zu erzeugen. Anders ist dies beim Tast- und Gesichtssinne. Jede gleiche Tastempfindung an verschiedenen Hautstellen ist mit ganz verschiedenen begleitenden Unterschieden verbunden, welche in der beim Drucke auf die Haut je nach der Weichheit oder Härte, je nach der Gestalt des Gliedes, der Beschaffenheit der darunter liegenden Theile, der Dichtigkeit der empfindenden Tastwärzchen u. s. w. ganz verschieden ausfallenden Verschiebung, Spannung, Dehnung und Mitbetheiligung neben- und unterliegender empfindender Theile begründet sind, und welche fast alle durch dieselben Nervenstämme dem Gehirne zugeleitet werden. Ebenso erhält eine gleiche Farben- oder Helligkeitsempfindung ganz verschiedene begleitende Unterschiede, je nach dem Puncte der Netzhaut, von dem sie ausgeht, welche begründet sind: 1) in der vom Centrum nach der Peripherie abnehmenden Deutlichkeit der Perception gleicher Eindrücke, 2) in den in den benachbarten Fasern inducirten Strömen, welche wieder, je nach der Lage der letzteren, zum Puncte des deutlichsten Sehens verschieden ausfallen, 3) in dem reflectorischen Bewegungsimpulse der Augapfeldrehung, welcher bei jeder Affection einer Netzhautstelle in dem Sinne eintritt, dass der Punct des deutlichsten Sehens die Stelle des afficirten Netzhautpunctes zu ersetzen strebt.

Diese drei Momente in Verbindung geben der gleichen Empfindung jeder Netzhautfaser ein verschiedenes Gepräge, welchem Lotze, der Erfinder dieser Theorie, den Namen Localzeichen giebt. Auch diese Unterschiede werden theils durch den Sehnerv dem Gehirne zugeleitet, theils im Gehirne selbst durch den Widerstand empfunden, welchen der Wille dem reflectorischen Bestreben der Drehung des Auges entgegensetzen muss, um diese zu verhindern. Es ist jetzt im Gegensatze zu den Geruchs-, Geschmacks- und Gehörsempfindungen verständlich, wie gerade die Gesichts- und Tastempfindungen die Seele zur räumlichen Anschauung anregen können, weil bei diesen der von jeder einzelnen Nervenprimitivfaser zugeleitete Reiz seine qualitative Bestimmtheit durch ein wohlorganisirtes System begleitender Unterschiede hat, so dass die von gleichen äusseren Reizen in verschiedenen Nervenfasern erregten Schwingungszustände in soweit verschieden ausfallen, dass sie in der Seele nicht in eine einzige verstärkte Empfindung zusammenfallen können, aber doch

noch so ähnlich sind, dass das qualitativ gleiche Stück in den durch sie hervorgerufenen Empfindungen von der Seele mit Leichtigkeit erkannt werden kann. Hiernach können wir auch durch die scheinbaren Ausnahmen das allgemeine Gesetz nur bestätigt finden, dass identische Schwingungen verschiedener Hirntheile zu Einer nur dem Grade nach verstärkten Empfindung zusammenfliessen; ein Gesetz, welches sowohl apriorisch höchst plausibel erscheint, als auch empirisch nicht nur keine Thatsache gegen sich hat, sondern ohne welches die erwähnten Erscheinungen der niederen Sinne geradezu unerklärlich wären. Im Sinne dieses Gesetzes ist das schwingende Molecüle der Seele völlig gleichgültig, nur seine Schwingungs**art** hat einen Einfluss auf die Seele, und wenn wir gewisse Theile des Leibes (die Nerven), gewisse Theile des Nervensystems (die graue Substanz), gewisse Theile des Gehirnes besonders zu höheren Einwirkungen bestimmter Art befähigt sehen, so können wir dies nur dem Umstande zuschreiben, dass diese Theile sich wegen ihrer molecülaren Beschaffenheit gerade ausschliesslich oder vorzugsweise zur Hervorbringung der Art von Schwingungen eignen, welche allein oder vorzugsweise dieser Einwirkungen auf die Seele fähig sind.

Betrachten wir nun dies Gesetz als feststehend und Lotze's Theorie der Localzeichen (abgesehen davon, ob die von ihm hauptsächlich benutzten gerade die richtigen sind) für gesichert, so sind wir immer erst zu dem Resultate gelangt, dass die Seele beim Sehen oder Tasten von jeder Nervenprimitivfaser eine besondere Empfindung erhält, welche durch ihr individuelles Gepräge verhindert wird, mit anderen zusammenzufliessen, aber doch den anderen so ähnlich ist, dass es der Seele ein Leichtes ist, die in allen enthaltene gleiche Grundlage als solche zu erkennen. Auf keine Weise aber kommen wir von dieser Summe **gleichzeitiger qualitativ ähnlicher und doch verschiedener Empfindungen** zu einer **räumlichen Ausbreitung** derselben, wie sie im Sehfelde und im Tastfelde der Haut vorliegt, wir bleiben immer bei **qualitativen** und **intensiv quantitativen** oder **graduellen** Unterschieden der einzelnen Empfindungen stehen und können auf keine Weise die Möglichkeit absehen, wie das extensiv Quantitative oder räumlich Ausgedehnte aus den Schwingungen der Gehirnmolecüle in die Empfindung hineingetragen werden soll, da nicht die Lage des einzelnen Molecüls im Gehirn, sondern nur die Dauer, Gestalt u. s. w. seiner Schwingungen auf die Empfindung von Einfluss ist,

und diese Momente nichts extensiv Quantitatives enthalten, was mit dem extensiv Quantitativen des Retinabildes noch irgend in Beziehung stände. Dagegen ist vermöge des Systemes der Localzeichen die extensive Nähe und Entfernung der Puncte des Retinabildes von einander, resp. ihre Berührung, in grössere oder kleinere qualitative Unterschiede der entsprechenden Empfindungen, resp. Minimaldifferenz derselben, umgewandelt, und ist somit der Seele ein Material geliefert, welches, wenn sie einmal selbstthätig dieses System qualitativer Unterschiede in ein System räumlicher Lagenverhältnisse zurückverwandelt, nunmehr die Seele mit Nothwendigkeit zwingt, jeder Empfindung im räumlichen Bilde einen solchen Platz anzuweisen, welcher ihrer qualitativen Bestimmtheit entspricht, so dass der Seele in Betreff der räumlichen Bestimmungen einer durch eine Summe qualitativ verschiedener Empfindungselemente gegebenen Gestalt keine Willkür bleibt, sondern sie dieselbe nothwendig in den Verhältnissen reconstruiren muss, wie sich das Retinabild einem fremden Auge darstellt, wie es der Erfahrung entspricht. — Bei alledem bleibt die Reconstruction der Räumlichkeit der Seele überlassen; wir haben wohl begreifen können, wie es kommt, dass nur Gesichts- und Tastsinn, aber nicht die übrigen Sinne Raumanschauung in der Seele hervorrufen, wir haben auch den Causalzusammenhang begriffen, warum die Seele gerade diejenigen räumlichen Verhältnisse zu reconstruiren gezwungen ist, welche den objectiven Raumverhältnissen auf der Retina, resp. Tastnervenhaut, entsprechen, aber warum die Seele überhaupt die Summe qualitativ verschiedener Empfindungen in ein extensiv räumliches Bild verwandelt, dazu können wir in dem physiologischen Processe nicht nur keinen Grund sehen, wir müssen sogar bestreiten, dass einer da ist, und können nur einen teleologischen Grund erkennen, weil eben erst durch diesen wunderbaren Process die Seele sich die Grundlage zur Erkenntniss einer Aussenwelt schafft, während sie ohne Raumanschauung nie aus sich heraus könnte.

Ad 3. Wenn wir diesen Zweck als einzigen Grund erkennen, so müssen wir den fraglichen Process selbst als eine Instincthandlung, als eine Zweckthätigkeit ohne Zweckbewusstsein ansprechen. Wir sind hiermit wiederum auf dem Gebiete des Unbewussten angelangt, und müssen das Raumschaffen der Seele als eine Thätigkeit des Unbewussten anerkennen, da dieser Process so

sehr der Möglichkeit jedes Bewusstseins vorhergeht, dass er nimmermehr als etwas Bewusstes betrachtet werden kann. Dies hat aber Kant nirgends ausgesprochen, und bei der sonstigen Klarheit und Furchtlosigkeit dieses grossen Denkers muss daraus geschlossen werden, dass er sich die völlige Unbewusstheit dieses Processes selbst niemals zum Bewusstsein gebracht habe. Aus diesem Mangel seiner Darstellung entstand aber die Opposition des gesunden natürlichen Verstandes gegen seine Lehre, der den Raum als eine von seinem Bewusstsein unabhängige Thatsache demselben gegeben wusste, und zwar in den räumlichen Beziehungen, aus denen erst eine lange fortgesetzte Abstraction den Begriff des Raumes ausschied, welchen ganz zuletzt die Negation der Grenze als ein Unendliches bestimmte, während nach Kant der unendliche Raum das ursprüngliche Product des Denkens sein soll, vermöge dessen erst die räumlichen Beziehungen möglich würden. In allem Diesem hatte der natürliche Verstand Recht und Kant Unrecht, aber in dem Einen, und das war die Hauptsache, hatte Kant Recht, dass die Form des Raumes nicht durch physiologische Processe in die Seele von aussen hineinspaziert, sondern durch dieselbe selbstthätig erzeugt wird.

Ad 4. Die Zeit hat mit dem Raume als Form des Denkens und Seins so viel Analoges, dass man von jeher beide zusammen behandelt und Ein Denker über beide stets gleichmässige Ansichten gehabt hat. Dies hat auch Kant verleitet, bei der transcendentalen Aesthetik beide in einen Topf zu werfen. Dennoch sind die jedem Menschen geläufigen Unterschiede zwischen Raum und Zeit bedeutend genug, um auch hierin einen Unterschied herbeizuführen. Wäre die Zeit nicht aus dem physiologischen Processe unmittelbar in die Wahrnehmung übertragbar, so würde sie ohne Zweifel von der Seele ebenso selbstständig, wie der Raum erzeugt werden, dies hat sie aber beim Wahrnehmen nicht nöthig. Denn wenn wir angenommen haben, dass auf Gehirnschwingungen von bestimmter Form die Seele mit einer bestimmten Empfindung reagirt, so liegt hierin schon ausgesprochen, dass, wenn der Reiz sich wiederholt, auch die Reaction sich wiederholt, gleichviel ob die Reize sich in stetiger, ununterbrochener Reihe, oder intermittirend folgen; hieraus folgt weiter, dass die Empfindung so lange dauern muss, als diese Formen der Schwingungen dauern, und erst mit Aenderung der Schwingungsweise eine andere Empfindung

folgt, die abermals nach einer bestimmten Dauer durch eine andere abgelöst wird. Damit ist aber die Zeitfolge gleicher oder verschiedener Empfindungen unmittelbar gegeben, ohne dass man, wie beim Raume, zu einem selbstthätigen instinctiven Schaffen der Seele seine Zuflucht zu nehmen braucht, gleichviel, ob man die Sache materialistisch oder spiritualistisch auffasst, denn beidesfalls ist die objective Zeitfolge von Schwingungszuständen in eine subjective Zeitfolge von Empfindungen übertragen.

Man könnte hiergegen die Behauptung, dass die Zeit nicht unmittelbar aus den Hirnschwingungen in die Wahrnehmung hineingetragen werde, dadurch aufrecht erhalten zu können glauben, dass man jede einzelne Empfindung als eine momentane, also zeitlose Seelenreaction betrachtet; dann würde allerdings aus einer Reihe solcher momentaner zeitloser Seelenacte unmittelbar keine zeitliche Wahrnehmung entstehen können, da die Distanzen zwischen diesen Momenten absolut leer wären und folglich auch nicht beurtheilt werden könnten. Bei näherer Betrachtung zeigt sich sogleich die Unmöglichkeit. Denn zwei Fälle sind nur möglich, wenn die Empfindung etwas Momentanes sein soll: entweder sie entspricht dem momentanen Zustande des Gehirnes, oder sie tritt erst am Abschlusse einer gewissen Zeit der Hirnbewegung ein. Ersteres ist an sich unmöglich, denn der Moment enthält keine Bewegung, also Nichts, was auf die Seele wirken kann; Letzteres aber ist ebenfalls leicht *ad absurdum* zu führen, weil nicht abzusehen ist, wo der Grund liegen sollte, dass gerade nach einer bestimmten Zeitdauer die Seele mit Empfindung reagirt, und nicht vorher und nicht nachher, wo doch die Bewegung ruhig in derselben Weise fortgeht. Wollte man eine vollständige Oscillations-Dauer als diese Zeit willkürlich annehmen, so ist nicht einzusehen, wo die Oscillation anfängt und aufhört, da der Anfangspunct etwas von uns willkürlich Gewähltes ist; oder es ist nicht einzusehen, warum nicht eine halbe Oscillation Dasselbe leisten sollte, oder eine Viertel-, oder ein noch kleineres Stück, da ja in dem kleinsten Stücke der Schwingung das Gesetz der ganzen Schwingung vollständig enthalten ist. Dies führt uns auf den rechten Weg zurück. Da das denkbar kleinste Stück schon das Gesetz der ganzen Schwingung enthält, muss es auch zu dieser seinen Beitrag liefern, und so kommen wir wieder zur Stetigkeit der Empfindung. Dass diese, so zu sagen, Differenziale der Empfindungen nicht bewusst

werden, dass vielmehr ein nicht unbeträchtlicher Bruchtheil einer Secunde erforderlich ist, ehe eine Empfindung einzeln für sich vom Bewusstsein percipirt werden kann, möchte wohl darin liegen, erstens, dass eine die Aenderung der Empfindung herbeiführende Aenderung der Schwingungsform nicht nach dem Bruchtheile einer Schwingung, auch noch nicht nach einer einzigen ganzen Schwingung, sondern erst nach mehreren Schwingungen durch allmählichen Uebergang einer Schwingungsform in die andere physikalisch zu begreifen ist, und zweitens, dass, wie bei einer durch einen klingenden Ton in Mitbewegung versetzten Saite, jede einzelne Schwingung allein zu wenig ausrichtet, und dass erst die sich nach und nach addirenden Wirkungen vieler gleichen Schwingungen einen merklichen Einfluss gewinnen können, welcher die Reizschwelle übersteigt (s. Einleitendes I. c. S. 20 ff.). Diese zeitliche Addition in Verbindung mit der räumlichen Addition der Wirkungen vieler auf dieselbe Art gleichzeitig schwingender Molecüle ist erst im Stande, uns begreiflich zu machen, wie so minutiöse Bewegungen, wie die im Hirne sind, in der Seele so mächtige Eindrücke, wie z. B. einen Kanonenschuss oder Donnerschlag, hervorrufen.

Wir haben nunmehr die vier oben bezeichneten Puncte durchsprochen und hoffe ich, hiermit zu einer Verständigung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, zwischen welchen sich seit Kant eine weite Kluft aufgethan, nicht unwesentlich beigetragen zu haben. Unser Resultat ist dies: Raum und Zeit sind sowohl Formen des Seins, als des (bewussten) Denkens. Die Zeit wird aus dem Sein, aus den Hirnschwingungen unmittelbar in die Empfindung übertragen, weil sie in der Form der e i n z e l n e n Hirnmolecularschwingungen auf dieselbe Weise wie im äusseren Reize enthalten ist; der Raum muss als Form der Wahrnehmung erst durch einen Act des Unbewussten geschaffen werden, weil die in der e i n z e l n e n Hirnmolecularschwingung enthaltene räumliche Gestalt zu der räumlichen Gestalt der Objecte gar keine Beziehung hat; die räumlichen Bestimmungen der Wahrnehmungen aber sind durch das System der Localzeichen im Gesichts- und Tastsinn gegeben. Sowohl räumliche, als zeitliche Bestimmungen treten mithin dem Bewusstsein als etwas Fertiges, Gegebenes entgegen, werden also auch, da das Bewusstsein von den erzeugenden Processen derselben keine Ahnung hat, mit Recht als empirische Facta aufgenommen. Aus diesen gegebenen concreten Raum- und Zeitbestimmungen werden später

allgemeinere abstrahirt, und als letzte Abstraction die Begriffe Raum und Zeit gewonnen, welchen als subjectiven Vorstellungen mit Recht die Unendlichkeit als negatives Prädicat zugesprochen wird, weil im Subjecte keine Bedingungen liegen, welche der beliebigen Ausdehnung dieser Vorstellungen eine Grenze setzten.

Haben wir uns auf diese Weise den Ursprung der räumlichen und zeitlichen Bestimmungen als Fundament aller Wahrnehmungen gesichert, so müssen wir auf die Frage nach dem Zusammenhange von Gehirnschwingung und Empfindung zurückkommen, auf die Frage, warum die Seele auf diese Form der Schwingung gerade mit dieser Empfindung reagirt. Dass hierin eine völlige Constanz herrscht, dürfen wir bei der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Natur nicht bezweifeln. Wir sehen bei demselben Individuum auf dieselben äusseren Reize stets dieselben Empfindungen erfolgen, wenn nicht eine nachweisbare Veränderung der körperlichen Disposition stattfindet, welche sich natürlich in veränderten Gehirnschwingungen kund geben muss. Dass auch bei verschiedenen Individuen, soweit körperliche Uebereinstimmung stattfindet, dieselben Reize gleiche Empfindungen hervorrufen, können wir zwar niemals direct constatiren; da aber alle nachweisbaren Abweichungen sicher auf abweichendem Bau der Sinnesorgane und Nerven beruhen, so haben wir keinen Grund, in diesem Puncte von der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Natur eine Ausnahme zu supponiren, und nehmen demzufolge an, dass gleiche Gehirnschwingungen bei allen Individuen gleiche Empfindungen hervorrufen. Dass diese gesetzmässige Causalverbindung zwischen dieser Schwingungsform und dieser Empfindung an sich nicht wunderbarer ist, wie jede andere uns unverständliche gesetzmässige Causalverbindung im Reiche der Materie unter sich, z. B. von Electricität und Wärme, liegt wohl auf der Hand. Andererseits aber werden wir unbedenklich zu der Ansicht hinneigen, dass hier wie dort causale Zwischenglieder vorhanden seien, welche die bis jetzt vorhandene Complication dieser Vorgänge auf einfache Gesetze zurückführen, deren mannigfaltiges Ineinanderwirken die Vielheit der beobachteten Erscheinungen zu Stande bringt. Wenn wir uns mithin nicht entschliessen können, bei dem gewonnenen Resultate als einem letzten stehen zu bleiben, sondern in diesen Processen verschiedene, sich aneinander schliessende Glieder vermuthen müssen, so ist doch so viel klar, dass dieselben, insoweit sie auf psychisches Gebiet fallen, ausschliess-

lich dem Bereiche des Unbewussten angehören müssen. Es ist also ein unbewusster Process, dass uns die Säure sauer, der Zucker süss, dieses Licht roth, jenes blau, diese Luftschwingungen als der Ton A, jene als $\bar{c}$ erscheinen. Dies ist, was sich über die Entstehung der Qualität der Empfindung nach dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse sagen liesse.

Mit allen diesen qualitativen, intensiv und extensiv quantitativen Bestimmungen der Empfindung kommen wir aber nie über die Sphäre des Subjectes hinaus. Denn der Gesichtssinn stellt räumlich ausgedehnte Bilder in Flächengestalt, aber ohne irgend eine Bestimmung über die dritte Dimension dar, so dass der Flächenraum bis jetzt rein innerhalb der Seele liegt, rein subjectiv ist, so dass die Seele das Auge als Organ des Sehens gar nicht kennt, also das Gesichtsbild weder vor dem Auge, noch in dem Auge weiss, sondern bloss in sich selber hat, gerade wie eine matte Erinnerungsvorstellung nur in dem subjectiven Raum der Seele und ohne Beziehung zum äusseren Raume gedacht werden kann. Aehnlich ist es mit den Wahrnehmungen des Tastsinnes. Auch hier ist nur Flächenausdehnung, die der Körperoberfläche entspricht, nur viel unbestimmter, als beim Gesicht. Erst durch die Gleichzeitigkeit derselben Wahrnehmung an mehreren Stellen, verbunden mit gewissen Muskelbewegungsgefühlen, treten hier Erfahrungen ein, mit deren Hülfe die Seele durch anderweitige Processe die Fixirung der Tastwahrnehmungen auf die Oberhaut bewerkstelligen kann, so dass diese nun gleichsam in Hinsicht der dritten Dimension fixirt sind. Manche Physiologen behaupten zwar, dass dies nach dem Gesetz der excentrischen Erscheinung sofort der Fall sei, und will ich hierum nicht streiten; soviel steht fest, dass, wenn dieser Punct erreicht ist, wo die inneren Empfindungen in Hinsicht der dritten Dimension so fixirt sind, dass sie objectiv mit der Oberhaut des Körpers und meinetwegen beim Auge mit der Retina zusammenfallen, dass dann immer noch nicht abzusehen ist, wie der Schritt aus dem Subjectiven heraus vermöge der Wahrnehmung oder des bewussten Denkens gemacht werden solle. Denn die Wahrnehmung weist besten Falles nie über die Grenze des eigenen Körpers hinaus, meiner Ansicht nach bleibt sie rein innerhalb der Seele, ohne irgend auf den eigenen Körper hinzudeuten. Auch kein an den bisherigen Erfahrungen sich entwickelnder bewusster Denkprocess leitet auf die Ver-

muthung eines äusseren Objectes, es muss hier wiederum der Instinct oder das Unbewusste helfend eingreifen, um den Zweck der Wahrnehmung, die Erkenntniss der Aussenwelt zu erfüllen. Darum projicirt das Kind instinctiv seine Sinneswahrnehmungen als Objecte nach Aussen, und darum glaubt noch heute jeder unbefangene Mensch die Dinge selbst wahrzunehmen, weil ihm seine Wahrnehmungen mit der Bestimmung, draussen zu sein, instinctiv zu Objecten oder Dingen werden. Darum ist es möglich, dass die Welt der Objecte für ein Wesen fertig dasteht, ohne dass ihm die Ahnung des Subjectes aufgegangen ist, während im bewussten Denken Subject und Object nothwendig gleichzeitig aus dem Vorstellungsprocesse herausspringen müssen. Darum ist es falsch, den Causalitätsbegriff als Vermittler für eine bewusste Ausscheidung des Objectes zu setzen, denn die Objecte sind lange vorher da, ehe der Causalitätsbegriff aufgegangen ist; und wäre dies auch nicht der Fall, so müsste auch dann das Subject gleichzeitig mit dem Objecte gewonnen werden. Allerdings ist für den philosophischen Standpunct die Causalität das einzige Mittel, um über den blossen Vorstellungsprocess hinaus zum Subjecte und Objecte zu gelangen; allerdings ist für das Bewusstsein des gebildeten Verstandes das Object in der Wahrnehmung nur als deren äussere Ursache enthalten; allerdings mag der unbewusste Process, welcher dem ersten Bewusstwerden des Objectes zu Grunde liegt, diesem philosophischen bewussten Processe analog sein, — so viel ist gewiss, dass der Process, als dessen Resultat das äussere Object dem Bewusstsein fertig entgegentritt, ein durchaus unbewusster ist, und mithin, wenn die Causalität in ihm eine Rolle spielt, was wir übrigens nie ermitteln können, darum doch keinesfalls gesagt werden kann, wie Schopenhauer thut, dass der apriorisch gegebene Causalitätsbegriff das äussere Object schaffe, weil man in dieser Ausdrucksweise den Begriff als einen bewussten auffassen müsste, was er entschieden nicht sein kann, weil er viel, viel später gebildet wird, und zwar zuerst aus Beziehungen der bereits fertigen Objecte untereinander.

Sind wir nun auf diese Weise dazu gelangt, in den Wahrnehmungen äussere Objecte zu sehen, so handelt es sich um die Ausbildung der Wahrnehmungen, z. B. beim Sehen um das Sehen von Entfernungen vom Auge ab gerechnet, um das einfache Sehen mit zwei Augen, um das Sehen der dritten Dimension an Körpern

u. s. w., und dem entsprechend bei anderen Sinnen, wie es in so vielen Lehrbüchern der Physiologie, Psychologie u. s. w. weitläufig ausgeführt ist. Die Processe, welche dieses nähere Verständniss herbeiführen, gehören zwar theilweise dem Bewusstsein an, zum grösseren Theile aber fallen sie in's Bereich des Unbewussten, wie leicht zu erkennen ist, wenn man beachtet, wie gering die Ausbildung des bewussten Denkens bei Kindern zu der Zeit ist, wo sie dieses Verständniss der Wahrnehmung schon in hohem Grade besitzen, wie sicher sich Thiere schon bald nach ihrer Geburt bewegen, und wie passend sie sich der Aussenwelt gegenüber benehmen, was nicht möglich wäre, wenn sie nicht instinctiv dieses Verständniss der Sinneswahrnehmungen hätten. Wenn man, wie man wohl füglich thun muss, unter sinnlicher Wahrnehmung im weiteren Sinne dieses volle Verständniss der Sinneseindrücke mit begreift, so haben wir gesehen, dass das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung, welches die Grundlage aller bewussten Geistesthätigkeit bildet, von einer ganzen Reihe unbewusster Processe abhängig ist, ohne welche Hülfen des Instinctes Mensch wie Thier hülflos auf der Erde verkümmern müssten, weil ihnen jedes Mittel fehlen würde, die Aussenwelt zu erkennen und zu benutzen.

IX.

Das Unbewusste in der Mystik.

Das Wort „mystisch" ist in eines Jeden Munde, Jeder kennt die Namen berühmter Mystiker, Jeder kennt Beispiele des Mystischen. Und doch, wie Wenige verstehen das Wort, dessen Bedeutung selbst mystisch ist, und deshalb nur von Dem recht begriffen werden kann, der selbst eine mystische Ader in sich trägt, und sei sie noch so schwach. Wir wollen versuchen, dem Wesen der Sache näher zu kommen, indem wir die verschiedenen in der Mystik verschiedener Zeiten und Individuen vorkommenden hauptsächlichen Erscheinungen betrachten.

Wir finden bei dem grössten Theile der Mystiker eine Abwendung vom thätigen Leben und Zurückziehung auf quietistische Beschaulichkeit, sogar Streben nach geistigem und körperlichem Nihilismus; das kann aber das Wesen der Mystik nicht ausdrücken, denn der grösste Mystiker der Welt, Jacob Böhme, führte seinen Hausstand ordnungsmässig, arbeitete und erzog seine Kinder wacker; andere Mystiker haben sich so sehr in's Practische gestürzt, dass sie als Weltreformatoren auftraten, noch andere übten Theurgie und Magie, oder practische Medicin und naturwissenschaftliche Reisen. Eine andere Reihe von Erscheinungen bei höheren Graden der Mystik sind körperliche Zufälle, wie Krämpfe, Epilepsien, Ekstasen, Einbildungen und fixe Ideen hysterischer Frauenzimmer und hypochondrischer Männer, Visionen ekstatischer oder spontansomnambüler Personen. Diese alle tragen so sehr den Character der körperlichen Krankheit an sich, dass in ihnen das Wesen des Mysticismus gewiss nicht bestehen kann, wenn sie auch grossentheils durch freiwilliges Fasten, Askese und beständige Concentration der Phantasie auf Einen Punct absichtlich hervorgerufen sind.

Sie sind es, die in der Geschichte der Mystik jene widerlichen Erscheinungen hervorrufen, die wir heute noch in Irrenhäusern bemitleiden, die aber zu ihrer Zeit als Propheten vergöttert und als Märtyrer verfolgt und getödtet wurden, solche Unglückliche z. B., die sich für Christus hielten (Esaias Stiefel um 1600) oder für Gott Vater selbst. Gleichwohl, könnte man sagen, gehen die Visionen und Ekstasen stufenweise in jene reineren und höheren Formen über, denen die Geschichte so viel verdankt; gewiss zugegeben, — nur wird man dies Wandelbare nicht für das Wesen des Mysticismus ansprechen dürfen. Als Drittes tritt uns die Askese entgegen; sie ist ein hirnloser Wahnsinn oder eine krankhafte Wollust, wenn sie nicht als ethisches System gefasst wird, was aber auch sowohl bei indischen als neupersischen, als christlichen Büssern stattfindet. Auch hierin liegt an sich keine Mystik, da uns einerseits Schopenhauer den Beweis geliefert hat, dass man ein ganz klarer Denker sein und doch die Askese für das einzig richtige System halten kann, und da andererseits die Mystik sich ebensowohl mit der zügellosesten Genusssucht und Ausschweifung, als mit der strengsten Askese verträgt. Eine vierte Reihe von Erscheinungen in der Geschichte der Mystik sind die sich durch alle Zeiten hinziehenden Wunder der Propheten, Heiligen und Magier. Das Einzige, was nach mässig strenger Kritik von diesen Sagen übrig bleibt, reducirt sich auf Heilwirkungen, die sich theils einfach medicinisch, theils durch bewusstes oder unbewusstes Magnetisiren, theils durch sympathetische Wirkung begreifen und in die Reihe der Naturgesetze einfügen lassen, wenn man eben die magisch-sympathetische Wirkung durch den blossen Willen als Naturgesetz gelten lässt. So lange man dies nicht thut, bleibt freilich letzteres an sich mystisch, sobald man sich aber dazu bequemt, ist es nicht mystischer als die Wirkung jedes anderen Naturgesetzes, von denen allen wir keines begreifen, und darum doch keines mystisch nennen. —

Bisher sprachen wir davon, wie Mystiker gehandelt und gelebt haben, jetzt haben wir noch zu erwähnen, auf welche Art sie gesprochen und geschrieben haben. Wir begegnen hier zunächst einer überwiegend bildlichen Ausdrucksweise, die theils schlicht und einfach, öfter aber schwülstig-bombastisch ist, und häufig einer phantastischen Ueberschwenglichkeit des Inhaltes wie der Form. Dies liegt theils an den Nationen und Zeiten, denen die betreffenden Mystiker angehören, theils finden

wir dieselbe Erscheinung bei Dichtern und anderen Schriftstellern wieder, können also darin nicht den Character des Mystischen finden. Ferner sehen wir in den mystischen Schriften einestheils eine Masse von allegorisirenden, willkürlich spielenden Deuteleien mit Worten (der Bibel, des Korans, anderer Schriften oder Sagen) oder Formalien (des jüdischen, muhamedanischen, christlichen Gottesdienstes), anderntheils einen phantastisch gebärenden und formalistisch parallelisirenden Schematismus einer unwissenschaftlichen Naturphilosophie (Albertus Magnus, Paracelsus u. A. im Mittelalter; Schelling, Oken, Steffens, Hegel in der neuesten Zeit). Auch in diesen beiden dem Wesen nach gleichen und nur im Gegenstande verschiedenen Erscheinungen können wir den Character des Mystischen nicht finden; wir sehen darin nur das dem Menschengeiste eigenthümliche Bestreben, zu systematisiren, durch Unkenntniss oder Ignorirung des Materiales und der Principien der Naturwissenschaften irregeleitet, sich spielend Kartenhäuser bauen, die sich oft der andere Kartenhäuser bauende Nachfolger nicht einmal die Mühe giebt umzublasen, die vielmehr von selbst einfallen, obwohl nicht ohne vorher manchem anderen Kinde imponirt zu haben. Ein Merkmal, an das man oft geglaubt hat, sich halten zu dürfen, ist die Unverständlichkeit und Dunkelheit der Sprache, weil sie ziemlich allen mystischen Schriften gemein ist. Jedoch ist nicht zu vergessen, erstens, dass die allerwenigsten Mystiker geschrieben, viele auch nicht einmal gesprochen haben, oder doch nichts weiter als die Erzählung der gehabten Visionen, und zweitens, dass noch sehr viele andere Schriften unverständlich und dunkel sind, welchen weder ihre Verfasser, noch andere Leute das Prädicat mystisch geben möchten; denn Unklarheit des Ausdruckes kann von Unklarheit des Denkens, mangelhafter Beherrschung des Materiales, Ungeschicklichkeit der Schreibweise und vielen anderen Gründen herrühren.

Mithin sind alle bisher betrachteten Erscheinungen nicht geeignet, das Wesen des Mystischen zu ergründen, sondern es kann wohl jede derselben zum Ausdrucke eines mystischen Hintergrundes werden, ist aber dann nur ein von der Mystik zufällig angezogenes Kleid, und kann ebensogut ein andermal mit Mystik gar nichts zu thun haben. Es handelt sich also nunmehr um den gemeinsamen Kern und Mittelpunct aller dieser Erscheinungen in den Fällen, wo wir sie als Gewand eines mystischen Hintergrundes betrachten.

Man würde sehr irren, wenn man die Religion als diesen gemeinsamen Kern betrachtete; die Religion als unbefangener Glaube an die Offenbarung ist durchaus nicht mystisch, denn was mir durch eine von mir als vollgültig anerkannte Autorität offenbar geworden ist, was sollte daran für mich noch mystisch sein, so lange ich mich schlechterdings mit dieser äusseren Offenbarung begnüge? Und mehr verlangt keine Religion. Ferner ist aber auch leicht zu sehen, dass es eine Mystik des irreligiösen Aberglaubens giebt (z. B. schwarze Magie), oder eine Mystik der Selbstvergötterung, welche allen guten und bösen Göttern Trotz bietet, oder eine Mystik der irreligiösen Philosophie, obwohl die Erfahrung zeigt, dass letztere dann wenigstens gern ein äusseres Bündniss mit einer positiven Religion schliesst (z. B. Neuplatonismus). Bei alledem wollen wir nicht verkennen, dass die Religion derjenige Grund und Boden ist, an dem die Mystik am leichtesten und üppigsten emporwuchert, aber sie ist keineswegs deren einzige Pflanzstätte. Die Mystik ist vielmehr eine Schlingpflanze, die an jedem Stabe emporwuchert, und sich mit den extremsten Gegensätzen gleich gut abzufinden weiss: Hochmuth und Demuth, Herrschsucht und Duldung, Egoismus und Selbstverleugnung, Enthaltsamkeit und sinnliche Ausschweifung, Selbstkasteiung und Genusssucht, Einsamkeit und Geselligkeit, Weltverachtung und Eitelkeit, Quietismus und thätiges Leben, Nihilismus und Weltreformation, Frömmigkeit und Gottlosigkeit, Aufklärung und Aberglauben, Genie und viehische Bornirtheit, Alles verträgt sich gleich gut mit der Mystik. — Somit sind wir dazu gelangt, in allen solchen Extremen, in allen den oben angeführten historisch an den Mystikern sich darbietenden Erscheinungen nicht das Wesen der Mystik, sondern Auswüchse zu sehen, die herbeigeführt waren theils durch den Zeitgeist und Nationalcharacter, theils durch individuell krankhafte Anlage, theils durch verkehrte religiöse, moralische und practische Grundsätze, theils durch das ansteckende Beispiel der geistigen Verirrung, theils durch die Unzufriedenheit mit dem Drucke rauher Zeiten, welche dem höher Strebenden im weltlichen Leben so gar nichts Verlockendes zu bieten hatten, sondern nur abschrecken konnten, theils durch eine später zu betrachtende, im letzten Ziele der Mystik selbst liegende Gefahr des Ueberfliegens, theils durch eine Verkettung von allerlei aus dem Angeführten und anderen Umständen sich ergebenden Ursachen.

Es schien mir diese negative Betrachtung unerlässlich, um die Vorstellungen über das Mystische zu läutern, welche sich bei den meisten Menschen nur aus einer Summe dieser krankhaften Auswüchse der Mystik zusammensetzen, und dadurch verhindern dürften, die Mystik in ihren reineren Erscheinungsformen wiederzuerkennen. Kehren wir nun abermals zu dem Kerne aller jener Erscheinungen, zu der wahren Mystik zurück, so wird zunächst so viel einleuchten, dass sie tief im innersten Wesen des Menschen begründet sein muss (wenn sie auch, wie künstlerische Anlagen, sich nicht in jedem entwickelt, am wenigsten in jedem gleichmässig oder nach gleichen Richtungen hin); denn sie zieht sich ohne Unterbrechung nur mit mehr oder weniger grosser Verbreitung von den ältesten vorhistorischen Zeiten bis auf die Gegenwart durch die Culturgeschichte hindurch. Sie hat wohl mit dem Zeitgeiste ihren Character geändert, aber kein Culturfortschritt ist je im Stande gewesen, sie zu verdrängen, sie hat ebenso unbesiegbar gegen den Unglauben des Materialismus, wie gegen die Schrecken der Inquisition Stand gehalten. Die Mystik hat aber auch dem Menschengeschlechte unschätzbare culturhistorische Dienste geleistet. Ohne die Mystik des Neuplatonismus wäre nie das Johanneische Christenthum entstanden, ohne die Mystik des Mittelalters wäre der Geist des Christenthumes in katholischem Götzendienste und scholastischem Formalismus untergegangen, ohne die Mystik der verfolgten Ketzergemeinden seit dem Anfange des 11. Jahrhunderts, die trotz aller Unterdrückungen immer wieder mit erhöhter Kraft unter anderem Namen neu erstanden, hätten nie die Segnungen der Reformation die finsteren Schatten des Mittelalters verjagt und der neuen Zeit die Thore geöffnet; ohne die Mystik in dem Gemüthe des Deutschen Volkes und in den Heroen der neueren deutschen Dichtung und Philosophie wären wir von dem seichten Triebsande des französischen Materialismus schon im vorigen Jahrhunderte so vollständig überschwemmt worden, dass wir, wer weiss wie lange, noch die Köpfe nicht wieder frei bekommen hätten. Wie für das Menschengeschlecht im Ganzen, so ist auch für das Individuum, so lange es sich von krankhaften Auswüchsen und einer überwuchernden Einseitigkeit frei hält, die Mystik von unschätzbarem Werthe. Denn wir sehen ja in der That, dass alle Mystiker sich in der Ausübung ihrer mystischen Anlagen überaus glücklich gefühlt und freudig alle Entbehrungen und Opfer getragen haben, um ihrer

Richtung getreu zu bleiben; man denke nur an Jacob Böhme und seine namenlose Freudigkeit, die ihn durch alle Prüfungen begleitete, die doch gewiss aus lauterer Quelle stammte, und ihn weder von seinen bürgerlichen Pflichten abzog, noch durch unkluge Selbstquälereien getrübt war; man denke an die mystischen Heiligen des Alterthumes, einen Pythagoras, Plotin, Porphyrius u. s. w., welche zwar hohe Mässigkeit und Enthaltsamkeit, aber keine Selbstquälereien übten. Die wahre Mystik ist also etwas tief im innersten Wesen des Menschen Begründetes, an sich Gesundes, wenn auch leicht zu krankhaften Auswüchsen Hinneigendes, und sowohl für das Individuum, als die Menschheit von hohem Werthe.

Was ist sie aber endlich? Wenn wir immer das Schlechte in der Erscheinung hinwegdenken, so wird uns Gefühl, Gedanke und Wille übrig bleiben, und zwar wird der Inhalt jedes der Drei auch aussermystisch vorkommen können, nämlich des Gedankens und Gefühles in Religion und Philosophie, des Willens als bewusste magische Willenswirkung (nur ein einziger Gefühlsinhalt macht eine Ausnahme, weil er immer nur mystisch erzeugt werden kann, wie wir sogleich sehen werden). Wenn nun aber in allen anderen Fällen nicht der Inhalt es ist, der das specifisch Mystische enthält, so muss es die Art und Weise sein, wie dieser Inhalt zum Bewusstsein kommt und im Bewusstsein ist, und hierüber wollen wir zunächst einige Mystiker hören, wo man sich nun aber nach obigen Erklärungen schon nicht mehr wundern möge, Namen zu finden, die man sonst nicht unter die Mystiker rechnet, weil diese gerade die Mystik am reinsten von störendem Beiwerke repräsentiren.

Alle Religionsstifter und Propheten erklärten, theils ihre Weisheit von Gott persönlich erhalten zu haben, theils bei Abfassung ihrer Werke, beim Halten ihrer Reden und Thun ihrer Wunder vom göttlichen Geiste inspirirt zu sein, woraus die muhamedanische und christliche Kirche Glaubensartikel gemacht haben. Auch von den späteren Heiligen, die irgend eine neue Lehre oder Lebens- und Bussweise einführten, glaubte man, dass nicht der Mensch, sondern der göttliche Geist aus ihnen rede, und sie glaubten es selbst. Näheren Aufschluss giebt uns Jacob Böhme: „Ich sage vor Gott — — dass ich selber nicht weiss, wie mir damit geschiehet, ohne dass ich den treibenden willen habe, weiss ich auch nichts was ich schreiben soll. Denn so ich schreibe, dictiret es mir der geist in grosser, wunderlicher erkäntniss, dass ich

offte nicht weiss, ob ich nach meinem geist in dieser Welt bin, und mich des hoch erfreue, da mir denn die stäte und gewisse erkäntniss wird mitgegeben, und je mehr ich suche, je mehr finde ich, und immer tiefer, dass ich auch offte meine sündige Person zu wenig und unwürdig achte, solche geheimniss anzutasten, da mir denn der Geist mein Panier aufschlägt und sagt: Sihe, du solt ewig darinnen leben, und gekrönet werden, was entsetzest du dich?" Ebenso giebt er seinem Leser den Rath in der Aurora: „dass er Gott um seinen Heiligen Geist bitten solte. Denn ohne erleuchtung desselben wirst du diese geheimnisse nicht verstehen, denn es ist des menschen geist ein fest schloss dafür, das muss von ehe aufgeschlossen werden. Und das kann kein mensch thun, denn der Heilige Geist ist allein der schlüssel dazu." Ebenso wenig, wie er es von einem anderen Leser für möglich hält, konnte er selbst seine Schriften verstehen, wenn der Geist ihn verlassen hatte. — Wir gehen weiter und finden, dass die Quäker den Grundsatz aufstellten, Schulsatzung, Menschenweisheit und geschriebenes Wort hintenan zu setzen, und allein dem eigenen inneren Lichte zu vertrauen. — Bernhard von Clairveaux sagt: „Der Glaube ist eine mit dem Willen ergriffene sichere Voremptindung einer noch nicht ganz enthüllten Wahrheit, und gründet sich auf Autorität oder Offenbarung, dahingegen die (innere) Anschauung (*contemplatio*) die gewisse und zugleich offenbare Erkenntniss des Unsichtbaren ist." Weiter ausgeführt wird dies in seiner Schule (Richard und Hugo von St. Victor), von welcher die innere Offenbarung bezeichnet wird als die tiefere mystische Erkenntniss, welche nur den Auserwählten zu Theil wird, als Vernunft-Erleuchtung durch den Geist, als übernatürliche Erkenntnisskraft, als innere unmittelbare Anschauung, welche über die Vernunft erhaben ist. —

Der Vorkämpfer des modernen Mysticismus gegen die rationalistische Aufklärerei ist Hamann; derselbe will den Inhalt der äusseren göttlichen Offenbarung lebendig aus dem Boden des eigenen Geistes wiedererzeugt wissen, und die Lösung aller Widersprüche in dem an sich selbst gewissen Glauben finden, der ihm aus dem Gefühle, aus der unmittelbaren Offenbarung der Wahrheit hervorgeht. Was er angedeutet, hat Jakobi ausgeführt. Er sagt (an verschiedenen Stellen): „Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes

Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muss die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft allein von ihm empfangen. — Wer weiss, muss sich am Ende auf Sinnesempfindung oder auf Geistesgefühl berufen. — Wie es eine sinnliche Anschauung giebt durch den Sinn, so giebt es auch eine rationale durch die Vernunft. Beide sind in ihrem Gebiete das Letzte unbedingt Geltende. — Die Vernunft, als das Vermögen der Gefühle, ist das unkörperliche Organ für die Wahrnehmungen des Uebersinnlichen. Die Vernunftanschauung, obgleich in überschwenglichen Gefühlen gegeben, ist doch wahrhaft objectiv. — Ohne das positive Vernunftgefühl eines Höheren, als die Sinnenwelt, wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten getreten." Fichte und Schelling haben diese Ansichten aufgenommen, während Kant in seinem kategorischen Imperativ nur einen hinter formellem Verstandeswissen versteckten Gebrauch davon machte. Fichte sagt in Einleitungsvorlesungen zur Wissenschaftslehre: „Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist. Sie ist nicht etwa Erdenken und Schaffen eines Neuen, nicht Gegebenen, sondern Zusammenstellung und Erfassung in Einheit eines durch einen neu zu entwickelnden Sinn Gegebenen." Dieser „Vernunftglaube" Jakobi's erhält bei Schelling seinen treffendsten Namen: intellectuelle Anschauung, welche derselbe als das unentbehrliche Organ alles transcendentalen Philosophirens hinstellt, als das Princip aller Demonstration, und als den unbeweisbaren, in sich selbst evidenten Grund aller Evidenz, mit einem Wort als den absoluten Erkenntnissact, — als eine Art der Erkenntniss, welche für den bewussten empirischen Standpunct stets unbegreiflich bleiben muss, weil sie nicht wie dieser ein Object hat, weil sie gar nicht im Bewusstsein vorkommen kann, sondern ausserhalb desselben fällt (vgl. Schelling I. 1, S. 181—182). — So haben wir diese Art des in's Bewusstseingelangens eines Inhaltes von dem rohen bildlichen Ausdrucke einer persönlichen göttlichen Mittheilung bis zu Schellings intellectualer Anschauung verfolgt, und haben hierin Dasjenige gefunden, was ein Gefühl oder einen Gedanken der Form nach mystisch macht.

Fragen wir, wie wir uns dieses unmittelbare Wissen durch intellectuale Anschauung zu denken haben, so geben auch

hierauf Fichte und Schelling uns Antwort. Fichte sagt in den „Thatsachen des Bewusstseins“: „Der Mensch hat überhaupt nichts denn die Erfahrung, und er kommt zu Allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Auch in der Wissenschaftslehre als der absolut höchsten Potenz, über welche kein Bewusstsein sich erheben kann, kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewusstsein oder in der Erfahrung, der höchsten Bedeutung des Wortes nach liegt.“ Und Schelling bestätigt (Werke II. Bd. 1. S. 326): „Denn allerdings giebt es auch solche, die von dem Denken, wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch Erfahrung wäre!“ Das unmittelbare oder mystische Wissen wird hier sehr gut unter den Begriff Erfahrung gefasst, weil es sich „im wirklichen Bewusstsein“ als Gegebenes vorfindet, ohne dass der Wille etwas daran ändern könnte. Gleichviel, ob dies Gegebene von Innen oder von Aussen gegeben ist, der bewusste Wille hat in beiden Fällen nichts damit zu schaffen, und das Bewusstsein, welchem sein unbewusster Hintergrund eben unbewusst ist, muss mithin dessen Eingebungen ebenso, wie etwas Fremdes aufnehmen, woher der Glaube an göttliche oder dämonische Eingebung der intellectualen Anschauung in früheren Zeiten und bei philosophisch Ungebildeten stammt. Da das Bewusstsein weiss, dass es aus Sinnenwahrnehmung direct oder indirect sein Wissen nicht geschöpft hat, weshalb es ihm eben als unmittelbares Wissen gegenübertritt, so kann es nur durch Eingebung aus dem Unbewussten entstanden sein, und wir haben somit das Wesen des Mystischen begriffen: als Erfüllung des Bewusstseins mit einem Inhalte (Gefühl, Gedanke, Begehrung) durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten. Wir müssen demnach das Hellsehen und Ahnen als etwas Mystisches ansprechen, — als Unterabtheilung der Mystik, insofern sie sich auf den Gedanken bezieht, — und werden nicht umhin können, auch in jedem Instincte etwas Mystisches zu finden, insoweit nämlich das unbewusste Hellsehen des Instinctes als Ahnung, Glaube oder Gewissheit in's Bewusstsein tritt. Man wird mir ferner nach diesen Betrachtungen und denen der früheren Capitel beistimmen, wenn ich auch bei den gewöhnlichsten psychologischen Processen alle diejenigen Gedanken und Gefühle als der Form nach mystisch bezeichne, welche einem unmittelbaren

Eingreifen des Unbewussten ihre Entstehung verdanken, also vor allen das ästhetische Gefühl in der Betrachtung und Production, die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und die unbewussten Vorgänge beim Denken, Fühlen und Wollen überhaupt. Gegen diese völlig gerechtfertigte Anwendung sträubt sich nur das gemeine Vorurtheil, welches das Wunder und das Mysterium nur im Ausserordentlichen sucht, am Tagtäglichen aber nichts Unklares oder Wunderbares findet — nur deshalb, weil eben nichts Seltenes und Ungewöhnliches daran ist. Freilich nennt man einen Menschen, der eben nur diese überall wiederkehrenden psychologischen Mysterien in sich trägt, noch keinen Mystiker, denn wenn dies Wort mehr als Mensch bedeuten soll, so muss es eben für die Menschen aufgespart werden, welchen die selteneren Erscheinungen der Mystik zu Theil werden, nämlich solche Eingebungen des Unbewussten, welche über das gemeine Bedürfniss des Individuums oder der Gattung hinausgehen, z. B. Hellsehende aus spontanem Somnambulismus oder natürlicher Disposition, oder Personen mit dunklerem, aber häufig fungirendem Ahnungsvermögen (Socrates Daimonion); auch würde ich nicht Anstand nehmen, alle eminenten Genies der Kunst, welche ihre Leistungen überwiegend den Eingebungen ihres Genius und nicht der Arbeit ihres Bewusstseins verdanken, mit dem Namen Mystiker zu bezeichnen, sie mögen in allen anderen Richtungen des Lebens so klare Köpfe sein, wie sie wollen (z. B. Phidias, Aeschylos, Raphael, Beethoven). In der Philosophie möchte ich den Begriff noch weiter ausdehnen, und jeden originellen Philosophen einen Mystiker nennen, in soweit er wahrhaft originell ist; denn eine neue Richtung in der Geschichte der Philosophie ist niemals durch mühsames bewusstes Probiren und Induciren erquält worden, sondern stets durch einen genialen Blick erfasst und dann mit dem Verstande weiter ausgeführt worden. Dazu kommt, dass die Philosophie wesentlich ein Thema behandelt, welches mit dem Einen nur mystisch zu erfassenden Gefühle aufs Engste zusammenhängt, nämlich das Verhältniss des Individuums zum Absoluten. Alles Bisherige betraf nur solchen Bewusstseinsinhalt, der auch auf andere Weise entstehen kann oder könnte, also hier nur deshalb mystisch heisst, weil die Form seiner Entstehung mystisch ist, jetzt aber kommen wir zu einem Bewusstseinsinhalte, der in seiner Innerlichkeit, nur mystisch zu erfassen ist, der also auch als Inhalt mystisch genannt

werden kann; und ein Mensch, der diesen mystischen Inhalt produciren kann, wird ganz vorzugsweise Mystiker genannt werden müssen.

Der bewusste Gedanke kann nämlich die Einheit des Individuums mit dem Absoluten mit rationeller Methode begreifen, wie auch wir uns in unserer Untersuchung auf dem Wege zu diesem Ziele befinden, aber das Ich und das Absolute und ihre Einheit stehen ihm als drei Abstractionen da, deren Verbindung zum Urtheil durch die vorangehenden Beweise zwar wahrscheinlich gemacht wird, — jedoch ein unmittelbares Gefühl dieser Einheit erlangt er nicht. Der Autoritätsglaube an eine äussere Offenbarung kann den Lehrsatz einer solchen Einheit gläubig nachsprechen, das lebendige Gefühl derselben kann nicht von Aussen eingepflanzt oder aufgepfropft, es kann nur aus dem eigenen Geiste selbst herausgeboren werden, mit einem Worte, es ist weder durch Philosophie noch durch Offenbarung von Aussen her, sondern nur mystisch dazu zu gelangen, wenn auch bei gleicher mystischer Anlage um so leichter, je vollkommenere und reinere philosophische Begriffe oder religiöse Vorstellungen man mitbringt. Darum ist dieses Gefühl der Inhalt der Mystik κατ' ἐξοχήν, weil er nur in ihr seine Existenz findet und zugleich das höchste und letzte, wenn auch, wie wir früher gesehen haben, keineswegs das einzige Ziel aller derer, die ihr Leben der Mystik geweiht haben. Ja wir können sogar so weit gehen, zu behaupten, dass die Erzeugung eines gewissen Grades von diesem mystischen Gefühl und des in demselben liegenden Genusses das einzige innere Ziel aller Religion ist, und dass es deshalb nicht unrichtig, wenn auch weniger bezeichnend ist, den Namen religiöses Gefühl für dasselbe anzuwenden.

Wenn ferner in diesem Gefühl für den, der es hat, die höchste Seligkeit liegt, wie die Erfahrung an allen Mystikern bestätigt, so liegt offenbar der Uebergang zu dem Bestreben nahe, dies Gefühl dem Grade nach zu steigern dadurch, dass man die Vereinigung zwischen dem Ich und dem Absoluten immer enger und inniger zu machen sucht. Es ist aber auch unschwer zu sehen, dass wir hier an den schon vorhin angedeuteten Punct gekommen sind, wo die Mystik von selbst in etwas Krankhaftes umschlägt, indem sie ihr Ziel überfliegt; freilich müssen wir uns dazu ein wenig über den in unseren Untersuchungen bis jetzt erreichten Standpunct erheben. Es ist nämlich die Einheit des Absoluten und des Indivi-

duums, dessen Individualität oder Ichheit durch das Bewusstsein gegeben ist, also mit anderen Worten die Einheit des Unbewussten und Bewussten ein für alle Mal gegeben, untrennbar und unzerstörbar, ausser durch Zerstörung des Individuums; darum ist aber auch jeder Versuch, diese Einheit inniger zu machen, als sie ist, so widersinnig und nutzlos. Der Weg, der historisch fast immer dazu eingeschlagen wird, ist der der Vernichtung des Bewusstseins, das Streben, das Individuum im Absoluten aufgehen zu lassen; derselbe enthält aber den grossen Irrthum, als ob, wenn das Ziel der Vernichtung des Bewusstseins erreicht wäre, das Individuum noch bestände; das Ich will sich zugleich vernichten, und zugleich bestehen bleiben, um diese Vernichtung zu geniessen. Es wird mithin dies Ziel nach beiden Seiten hin immer nur unvollständig erreicht, obgleich uns die Berichte der Mystiker erkennen lassen, dass manche es auf diesem Wege bis zu einer bewunderungswürdigen Höhe oder vielmehr Tiefe gebracht haben, so dass ich Einiges davon anführen will; die wahre Selbstvernichtung ist natürlich nur der Selbstmord, aber hier liegt der Widerspruch zu klar zu Tage, als dass er oft das Resultat der Mystik geworden wäre.

Michael Molinos, der Vater des Quietismus, sagt unter den achtundsechzig von Innocenz VI. verdammten Sätzen seines berühmten „geistlichen Wegweisers“: „Der Mensch muss seine Kräfte vernichten, und die Seele vernichtet sich, indem sie nichts wirkt. Und ist es mit der Seele bis zum mystischen Tode gekommen, so kann sie — indem sie nun zu ihrer Grundursache, zu Gott, zurückgekehrt ist, weiter nichts wollen, als was Gott will.“ Die Mystiker des früheren Mittelalters unterschieden auf verschiedene Art eine grössere oder geringere Anzahl Stufen; die letzte ist immer die Absorption, derselbe Zustand, den wir schon bei den buddhaistischen Gymnosophisten, bei den neupersischen Ssufi's und den Hesychasten oder Quietisten oder Nabelbeschauern auf dem Berge Athos beschrieben finden. Es wird gesagt, dass in der Absorption der Mensch nichts mehr von seinem Leibe fühlt, überhaupt nichts Aeusseres, ja nicht einmal mehr sein Inneres wahrnimmt. „An die Absorption nur denken, heisst schon aus der Absorption herausfallen.“ Der Eigenheit absterben, die Persönlichkeit völlig vernichten und im göttlichen Wesen aufgehen lassen, wird ausdrücklich gefordert. Ja sogar die wesentlichen Formen des Bewusstseins, Raum und Zeit, müssen verschwinden, wie wir aus einem Gespräche

des Propheten mit Ssaid entnehmen, wo Letzterer sagt: „Tag und Nacht sind mir wie ein Blitz verschwunden, ich umfasste zumal die Ewigkeit vor und nach der Welt, so dass in solchem Zustande hundert Jahre oder eine Stunde dasselbe sind.“ Alles dies bestätigt uns das Streben nach Identificirung mit dem Absoluten durch Vernichtung des individuellen Bewusstseins.

Der andere ebenfalls denkbare Weg zur Steigerung der Einheit wäre das Bestreben, das Absolute im Ich aufgehen zu lassen; auch dieser Weg ist von hochfahrenden Gemüthern versucht worden, aber er ist so vermessen, und das Ziel und die dem Individuum zu Gebote stehende Macht und Mittel dazu so unverhältnissmässig, dass wir ihn nicht weiter zu berücksichtigen brauchen.

Von Mystikern gingen die religiösen Offenbarungen aus, von Mystikern die Philosophie; die Mystik ist die gemeinschaftliche Quelle beider. Es ist wahr, dass die Furcht zuerst auf Erden Götter geschaffen, insoweit die Furcht es war, welche zuerst die Phantasie der mystischen Köpfe in Bewegung setzte, aber w a s sie schufen, war ihr eigen, und die Furcht hatte keinen Theil daran. Als aber die ersten Götter einmal da waren, da zeugten sie unter einander weiter, und die Furcht war ausser Dienst gesetzt. Darum ist die alte, von den Theologen so hoch gehaltene Behauptung von dem im Menschen wohnenden Gottesbewusstsein keine Fabel, wenn es auch völlig gottlose Individuen und Völker gäbe, in denen es nicht zum Durchbruch gekommen; die Mystik ist ein Erbtheil von Adam her und ihre Kinder sind die Vorstellungen der Götter und ihres Verhältnisses zum Menschen. Wie erhaben und rein diese Vorstellungen schon in ganz frühen Zeiten in den esoterischen Lehren mancher Völker gewesen seien, zeigen uns die Inder, die eigentlich die ganze Geschichte der Philosophie implicite besessen haben, aber in bildlicher und unentwickelter Form, was wir nur allzu abstract in allzu viel Schriftstellern und Bänden.

So erkenne ich in der ganzen Geschichte der Philosophie nichts Anderes als die Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhaltes aus der Form des Bildes oder der unbewiesenen Behauptung in die des rationellen Systems, wozu allerdings häufig eine mystische Neuproduction einzelner Theile erfordert wird, die man denn später erst in den alten Schriften wieder erkennt. — Es ist natürlich kein Wunder, dass von dem Augenblicke an, wo Philosophie und Religion sich trennen, sie beide ihren menschlich-mystischen Ursprung ver-

leugnen; erstere sucht ihre Resultate als rationell erworbene darzustellen, letztere als äussere göttliche Offenbarungen. Denn so lange der Mystiker bei seinen Resultaten stehen bleibt, ohne eine rationelle Begründung derselben zu versuchen, ist er noch nicht Philosoph, und wird dies erst dadurch, dass er die bewusste Vernunft in ihre Rechte einsetzt; dies wird er aber nicht eher thun, als bis er dieser vor der Mystik den Vorzug giebt, und dann wird er gern den mystischen Ursprung seiner Resultate verleugnen und vergessen, was ihm bei der Unklarkeit ihrer Entstehungsweise nicht schwer wird. Wenn dagegen der Mystiker von der bewussten Vernunft gering denkt, oder von Natur zur phantasievollen Darstellung hinneigt, so wird er einen bildlich-symbolischen Ausdruck für seine Resultate suchen, der natürlich immer nur ein zufälliger und unvollkommener sein kann; sobald nun er selbst oder seine Nachfolger unfähig werden, die hinter den Symbolen steckende Idee zu erfassen, und jene selbst als das Wahre nehmen, so hören sie wiederum auf, Mystiker zu sein und werden religiös; da sie ihre Symbole weder mystisch selbst wiedererzeugen können, noch sie rationell begreiflich sind, so müssen sie sich auf die Autorität des Stifters für die Wahrheit derselben berufen, und da menschliche Autorität für so wichtige Sachen zu gering erscheint, auch wohl der Stifter selbst schon göttliche Mittheilungen behauptet hat, so wird ihre Wahrheit auf die göttliche Autorität selbst zurückgeführt. So entstehen die Gebilde, welche den dogmatischen Inhalt der Religion bilden. Je adäquater die Symbole der mystischen Idee sind, desto reiner und erhabener ist die Religion, desto abstracter und philosophischer müssen aber auch die Symbole sein; je inadäquater und sinnlicher sie sind, desto mehr versinkt die Religion in abergläubischen Götzendienst und priesterliches Formelwesen. Wer nun also die Symbole der Religion wieder bloss als Symbole versteht und die hinter ihnen wohnende Idee ergreifen will, der tritt aus der Religion als solcher heraus, welche Buchstabenglauben an die Symbole verlangt und verlangen muss, und wird wieder Mystiker; und dies ist der gewöhnlichste Weg, auf welchem der Mysticismus sich bildet, indem hellere Köpfe an der historisch gegebenen Religion ein Ungenüge finden und die tieferen Ideen erfassen wollen, die hinter den Symbolen derselben wohnen. Man sieht jetzt, wie nahe verwandt Religion und Mysticismus sind und

wie sie doch etwas principiell Verschiedenes sind; man sieht auch, warum eine fertige Kirche der Mystik immer feindlich sein muss.

Fragen wir nun, woher es kam, dass die Mystik, welche den Menschen die ersten Offenbarungen des Uebersinnlichen brachte, nicht bei sich stehen blieb, sondern in Philosophie und Religion umschlug, so zeigt sich der Grund hiervon in der Formlosigkeit des rein mystischen Resultates, welches nothwendig streben muss, eine Form zu gewinnen; so wenig das Mystische an sich mittheilbar an einen Anderen ist, so wenig ist es fassbar für das Bewusstsein des Denkers selbst; es ist eben wie alles Unbewusste erst dann dem Bewusstsein ein bestimmter Inhalt, wenn es in die Formen der Sinnlichkeit eingegangen, als Licht, Klarheit, Vision, Bild, Symbol oder abstracter Gedanke; vorher ist es nur absolut unbestimmtes Gefühl, d. h. das Bewusstsein erfährt nichts als Seligkeit oder Unseligkeit schlechthin. Wird nun das Gefühl erst durch Bilder oder Gedanken der Art nach bestimmt, so ruht in diesem Bild oder Gedanken allein für das Bewusstsein der Inhalt des mystischen Resultates und es ist mithin kein Wunder, dass, wenn bei Abschwächung der mystischen Kraft neue Eingebungen ausbleiben, das Bewusstsein sich an diese sinnlichen Residuen hält, — am wenigsten, wenn Andere dies thun, denen nur jene Residuen und nicht die damit verknüpften Gefühle mitgetheilt werden können, nicht jenes unbestimmte Etwas, welches dem productiven Mystiker sagt, dass seine Bilder und Gedanken immer noch ein unvollkommener Ausdruck der übersinnlichen Idee sind. Die Mittheilung verlangt aber noch mehr, der Andere will nicht bloss das Was der mystischen Resultate haben, sondern auch das Warum, denn der productive Mystiker erhält zwar durch die Art, wie er dazu kommt, eine unmittelbare Gewissheit, aber woher soll ein Dritter die Ueberzeugung nehmen? Die Religion hilft sich hier eben mit dem das selbstständige Urtheil vernichtenden Surrogat des Autoritätenglaubens, die Philosophie aber versucht das, was sie mystisch empfangen, rationell zu beweisen, und dadurch das Alleingut des Mystikers zum Gemeingut der denkenden Menschheit zu machen. Nur zu häufig sind, wie es bei der Schwierigkeit des Gegenstandes nicht anders sein konnte, diese rationellen Beweise verunglückt, indem sie, abgesehen von dem, was an ihnen wirklich unrichtig ist, selbst wieder auf Voraussetzungen beruhen, von deren Wahrheit nur mystisch die Ueberzeugung gewonnen werden kann; und so kommt

es, dass die verschiedenen philosophischen Systeme, so Vielen sie auch imponiren, doch nur für den Verfasser und für einige Wenige volle Beweiskraft haben, welche im Stande sind, die zu Grunde liegenden Voraussetzungen (z. B. Spinoza's Substanz, Fichte's Ich, Schelling's Subject-Object, Schopenhauer's Wille) mystisch in sich zu reproduciren, und dass diejenigen philosophischen Systeme, welche sich der meisten Anhänger erfreuen, gerade die allerärmsten und unphilosophischsten sind (z. B. der Materialismus und der rationalistische Theismus).

Sollte ich den Mann nennen, den ich für die Blume des philosophischen Mysticismus halte, so sage ich Spinoza: als Ausgangspunct die mystische Substanz, als Endpunct die mystische Liebe Gottes, in der Gott sich selber liebt, und alles Uebrige sonnenklar — nach mathematischer Methode.

Gewiss hat Spinoza nicht geglaubt, Mystiker zu sein, sondern vielmehr vermeint, Alles so sicher bewiesen zu haben, dass Jeder es einsehen müsse, und doch hat sein System, so sehr es imponirt, gar nichts Ueberzeugendes und so Wenige überzeugt, weil man zunächst von der Substanz in Spinoza's Sinne überzeugt sein muss, was nur ein Mystiker kann, oder ein Philosoph, der zum Schlusse seines Systemes dieselbe auf andere Weise erreicht hat, und dann den Spinozismus nicht mehr braucht. Aehnlich ist es aber mit allen anderen Systemen, ausgenommen die wenigen, die von unten anfangen, wie Leibniz und die Engländer, dann aber auch nicht weit kommen, und eigentlich nicht mehr Systeme zu nennen sind. Der vollständige rationelle Beweis für die mystischen Resultate kann erst am Schlusse der Geschichte der Philosophie fertig sein, denn letztere besteht, wie gesagt, ganz und gar in dem Suchen dieses Beweises.

Endlich dürfen wir nicht unterlassen, auf die Gefahr des Irrthums aufmerksam zu machen, welche in der Mystik liegt, und welche in dieser darum so viel schlimmer ist, als im rationellen Denken, weil letzteres in sich selbst und in der Mitwirkung Anderer die Controle und Hoffnung der Verbesserung hat, der in mystischer Gestalt eingeschlichene Irrthum aber unaustilgbar fest eingewurzelt sitzt. Dabei darf man aber nicht daran denken, als ob das Unbewusste falsche Eingebungen ertheilte, sondern es ertheilt dann gar keine, und das Bewusstsein nimmt die Bilder seiner un-

inspirirten Phantasie dennoch für Inspirationen des Unbewussten, weil es sich nach diesen sehnt.

Es ist im wachen Zustande bei mystischer Stimmung ebenso schwer, eine wahrhafte Eingebung des Unbewussten von blossen Einfällen der Phantasie zu unterscheiden, als einen hellsehenden Traum von einem gemeinen; wie hier nur der Erfolg, so kann dort nur die Reinheit und der Werth des Resultates diese Frage entscheiden. Da aber die wahren Inspirationen immerhin seltene Zustände sind, so ist leicht einzusehen, dass bei Allen, die solche mystische Eingebungen herbeisehnen, sehr viele Selbsttäuschungen auf eine wahre Eingebung kommen müssen, es ist also nicht zu verwundern, wie viel Unsinn die Mystik zu Tage gefördert hat, und dass sie deshalb jedem rationellen Kopfe zunächst heftig widerstehen muss.

X.

Das Unbewusste in der Geschichte.

Natur und Geschichte, oder die Entstehung der Organismen und die Entwickelung des Menschengeschlechtes sind zwei parallele Probleme. Die Frage heisst in beiden Fällen: particuläre Zufälligkeit oder allgemeine Nothwendigkeit der Resultate, todte Causalität oder lebendige Zweckmässigkeit, blosses Spiel der Atome und Individuen oder einheitlicher Plan und Leitung des Ganzen? Es wird dem, welcher die Frage für die Natur zu Gunsten der Zweckmässigkeit entschieden hat, nicht schwer werden, dies auch für die Geschichte zu thun. Was dabei täuschen kann, ist der Schein der Freiheit der Individuen. Zunächst glaube ich mich darauf berufen zu können, dass die neuere Philosophie einstimmig die Frage der Willensfreiheit dahin entschieden hat, dass von einer empirischen Freiheit des einzelnen Willensactes im Sinne der Unbedingtheit keine Rede sein könne, da dieser wie jede andere Naturerscheinung unter dem Gesetze der Causalität steht und aus dem augenblicklich gegebenen geistigen Zustande des Menschen und den auf ihn wirkenden Motiven mit Nothwendigkeit folgt, dass vielmehr, wenn von einer ausserhalb der naturgesetzlichen Causalität stehenden Willensfreiheit die Rede sein kann, diese nur in dem übersinnlichen Gebiet *(mundus noumenon)*, in Kant's intelligibelm Character, gesucht werden kann, aber nicht im einzelnen Willensacte wohnen kann, da jeder solche in die Zeit fällt, also in das Gebiet der Erscheinungswelt gehört und damit dem Causalitätsgesetze, d. h. der Nothwendigkeit, unterworfen ist. Dies und die Gründe, warum wir dem Schein einer Willensfreiheit unterworfen sind, ist nachzulesen in Schopenhauer's Schrift: „über die Freiheit des Willens."

Aber gesetzt den Fall, wir liessen sogar die empirische Willensfreiheit gelten, so würde, wenn wir überhaupt einen planvollen Entwickelungsgang in der Geschichte anerkennen, dieser doch nur dann das Resultat der Freiheit der Individuen sein können, wenn das Bewusstsein des nächsten zu thuenden Schrittes mit seiner ganzen Bedeutung und seinen Folgen in jedem mit Freiheit an der Geschichte Mitwirkenden vorhanden wäre, ehe er thätig eingreift.

Allerdings nähern wir uns seit dem letzten Jahrhundert jenem idealen Zustande, wo das Menschengeschlecht seine Geschichte mit Bewusstsein macht, aber doch nur sehr von Weitem und in hervorragenden Köpfen, und Niemand wird behaupten wollen, dass der bei Weitem grössere schon zurückgelegte Theil des ganzen Weges auf diese Weise überwunden sei. Denn die Zwecke des Einzelnen sind immer selbstsüchtig, Jeder sucht nur sein Wohl zu fördern, und wenn dies zum Wohle des Ganzen ausschlägt, so ist es sicher nicht sein Verdienst; die Ausnahmen von dieser Regel sind so selten, dass sie für das grosse Ganze gar nicht in Betracht kommen. Das Wunderbare aber ist eben dabei, dass auch der Geist, der das Böse will, das Gute schafft, dass die Resultate durch Combination der vielen verschiedenen selbstsüchtigen Absichten ganz andere werden, als jeder Einzelne gedacht hatte, und dass sie letzten Endes doch immer zum Wohle des Ganzen ausschlagen, wenn auch oft der Nutzen etwas weitaussehend ist, und Jahrhunderte des Rückschrittes dem zu widersprechen scheinen; aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar, denn sie dienen nur dazu, die Kraft eines alten Gebäudes zu brechen, damit ein neues, besseres Platz findet, oder eine Vegetation verwesen zu lassen, damit sie den Dünger zu einer neuen, schöneren giebt. Auch Jahrtausende des Stillstandes auf einer Stelle der Erde dürfen uns nicht beirren, wenn nur diese Culturstufe zu irgend einer Zeit irgend einen bestimmten ihr eigenthümlichen Beruf erfüllt hat, und wenn nur zu derselben Zeit an einer anderen Stelle der Entwickelungsprocess vorwärts geht.

Ebensowenig darf man, wie so häufig unbilliger Weise geschieht, verlangen, dass an ein und derselben Stelle alle verschiedenen Zweige oder Richtungen gleichzeitig einen ungehemmten Fortgang nehmen, und sich über Stillstand oder Rückschritt beklagen, wenn irgend ein bestimmter Zweig, dem man vielleicht gerade seine persönliche Vorliebe zugewandt hat, in Verfall gerathen ist. Die Entwickelung im Grossen und Ganzen geht fort, wenn auch nur immer

Ein oder wenige Momente im Fortschritte begriffen sind und die Felder der übrigen brach liegen.

Das schönste und zugleich einfachste Beispiel, wie sich der Schein der Freiheit im Einzelnen mit der Nothwendigkeit im Ganzen vereinigt, ist die Bildung des Staatsverbandes aus dem Naturzustande. Kant braucht das schöne Bild eines Waldes, wo jeder Baum den anderen verdrängen will, und eben darum alle so gerade und hoch wachsen, dass der Wald ein regelmässiges und schönes Ganze wird, während die einzeln stehenden Bäume, die sich unbehindert ausbreiten können, krumm, schief und knorrig wachsen. Sowohl der Geselligkeitstrieb, als der Absonderungstrieb, sowohl die Freundschaft und Liebe, als Feindschaft und Hass sind im Menschen Theile der Selbstsucht und bezwecken nur das eigene Wohl und den eigenen Genuss am fremden Schmerze oder Glücke, und doch baut sich aus diesen egoistischen Elementen der Staatsverband auf, indem der Geselligkeitstrieb die Menschen zur Familie, und die Feindschaft der Familien unter einander mehrere zu engerer Verbindung, zu Horden, Stämmen, endlich zu Staaten zusammenführt. Wie die Feindschaft der Stämme den Staatsverband schafft, so schafft die Feindschaft der Einzelnen im Staate den Rechtsverband. Nicht Rousseau's Fiction eines *contrat social*, sondern Hobbe's Feindschaft Aller gegen Alle in Verbindung mit dem Geselligkeitsprincip des Grotius, mit einem Worte der Mensch als ζῶον πολιτικόν des Aristoteles, d. h. ein menschlicher Instinct, ist die Ursache der Staatenbildung. Was wir bei Entstehung des Staates überhaupt sehen, das kehrt in noch viel wunderbarerer Gestalt bei der historischen Entwickelung der Staatsidee zu immer vollkommeneren Formen wieder, worin doch eine der wichtigsten Seiten der Geschichte besteht. Denn die Herstellung des vollkommensten, die ganze bewohnbare Erde umfassenden Staatsverbandes ist offenbar das Ziel der politischen Geschichte; nur in ihm, nur im gesicherten Frieden, wo alle Ausgaben auch wirklich der Cultur wieder zu Gute kommen, können alle menschlichen Anlagen der Individuen sich ungehindert entwickeln, und diese Entwickelung aller vorhandenen Anlagen, die Verwirklichung aller im Menschengeschlechte schlummernden Möglichkeiten ist, wenn nicht die positive Aufgabe der Menschheit selbst, so doch ihre unmittelbare Vorbedingung.

Ich will versuchen, mit wenig Strichen das Skelett der Entwickelung der Staatsidee zu zeichnen, wie ich sie mir denke. Die

Geschichte zeigt drei Hauptgegensätze im Staatenleben, Grossstaat und Kleinstaat, Republik und Monarchie, indirecte und directe Verwaltung. Die Aufgabe ist, Grossstaat und Republik als die vorzüglicheren Formen mit einander zu verbinden, das Mittel dazu die indirecte Verwaltung. — Die patriarchalischen Stammhäuptlingschaften und Königthümer zeigen uns die Verbindung von Kleinstaat und Monarchie, die asiatischen Despotien die von Grossstaat und Monarchie. Hier hat nur Einer bürgerliche Freiheit, alle Anderen sind unfreie Sclaven oder Leibeigene des Herrschers. Die griechischen Städte und Landschaftsrepubliken sind das erste Beispiel der Republik; von ihrem zerrissenen Ländchen begünstigt, konnten die Griechen selbst in ihren kleinen Kleinstaaten die Republik erst als Aristokratie der freien Bürger darstellen, welche über die doppelte Anzahl Sclaven herrschen. Das römische Weltreich verbindet die griechische Stadtrepublik mit dem asiatischen Grossstaatsdespotismus; an die Stelle des Despoten tritt die römische Bürgerschaft, und alle unterworfenen Länder enthalten nur Sclaven. Als daher die republikanische Kraft der römischen Bürger erschlaffte, fiel es ebenfalls in die Grossstaatsmonarchie zurück. — Das Germanenthum bringt durch das Lehenswesen ein neues Princip in die Staatsidee, das der indirecten Verwaltung oder des pyramidalen Stufenbaues der Herrschaft, während das Alterthum nur directe Verwaltung gekannt hatte. Die Alten hatten nur Freie und Sclaven, jetzt tritt aber vom Könige bis zum leibeigenen Bauer herunter eine Abstufung der Freiheit ein, indem Jeder der Herr seiner Lehnsmannen ist. Ich möchte deshalb den Staat des Mittelalters die Monarchienpyramide nennen. — Die Neuzeit endlich spricht mit dem Postulat der allgemeinen Menschenfreiheit das entscheidende Wort, sie strebt nach Grossstaaten, die an den Nationalitäten ihre natürlichen Grenzen haben, sie führt die griechische Städterepublik in der Selbstverwaltung der Städte und Gemeinden zurück, und findet in dem Princip der Vertretung durch gewählte Abgeordnete das Mittel zum Aufbau einer Republikenpyramide, von der bis jetzt das beste, keineswegs vollkommene Beispiel in Nordamerika besteht, welche aber dereinst nach allgemeiner Verbreitung der Cultur alle Länder der Erde in sich fassen muss und wird. — Die Constitution als Mittelding von Monarchie und Republik ist nichts als eine ungeheuere offene Lüge, und hat eine historische Berechtigung eben nur als Uebergangsformation und politische Schule der Völker. — In

der Staatenrepublik, welche freilich erst zu Stande kommen wird, wenn die einzelnen Staaten Republiken geworden sind, wird der Naturzustand der Staaten unter einander in den Rechtszustand, und der Selbstschutz durch den Krieg in den Rechtsschutz durch die Staatenrepublik übergehen, wie der Naturzustand und Selbstschutz des Einzelnen in den Rechtszustand und Rechtsschutz bei Entstehung des Staates übergeht.

Neben dieser Entwickelungsreihe her läuft eine andere von untergeordneter, aber immerhin nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, nämlich die von der nationalen Theokratie des Judenthums zum Versuche der kosmopolitischen Theokratie des Katholicismus. Die kosmopolitische Vorbildung durch die christlichen Ideen des Katholicismus hat nicht wenig zur Machtentfaltung des modernen Kosmopolitismus beigetragen.

Eine zweite, mit der politischen gleichberechtigte Seite der Geschichte ist die sociale Entwickelung. Sie zeigt vier Hauptphasen. Die erste ist der freie Naturzustand, wo Jedermann nur für sich und seine Familie arbeitet, wie z. B. bei den indianischen Jägerstämmen. Aus diesem Zustande ist ein Aufschwung zu grösserer Wohlhabenheit, und dadurch zu grösserer Cultur unmöglich, weil es bei der atomistischen Freiheit der Einzelnen kein Motiv giebt, welches sie zur Arbeitstheilung bringen könnte, durch welche allein diejenige Arbeitsersparniss möglich wird, welche zu einer Mehrproduction über die augenblicklichen Lebensbedürfnisse hinaus, d. h. zu einer Erhöhung des Nationalwohlstandes durch Capitalansammlung, unentbehrlich ist.

Die zweite Phase ist die der persönlichen Herrschaft, wo der Herr der Eigenthümer der Personen oder doch der Arbeitskräfte seiner Sclaven, resp. Leibeigenen ist. Hier findet der Herr es sehr bald in seinem Interesse, eine Arbeitstheilung unter seinen Sclaven einzuführen, deren Arbeit nun einen Ueberschuss über ihre und seine Lebensbedürfnisse abwirft, welcher zur Herstellung productiver Anlagen (Capital) verwerthet wird. So wächst der Nationalreichthum durch Capitalaufhäufung, kommt aber freilich nur den Herren, nicht den Knechten zu Gute. Ein Beispiel dieser Stufe giebt das römische Reich und das Mittelalter.

Die dritte Phase, welche erst durch längere Wirksamkeit der zweiten möglich gemacht wird, ist die der Capitalsherrschaft. In dieser Periode wird das, bisher allein wichtige, immobile Capital

durch das mobile überholt, und gezwungen, sich selbst mehr und mehr zu mobilisiren, wenn es nicht unverhältnissmässig an Werth verlieren will. Dieser Process vollzieht sich gleichzeitig und in Wechselwirkung mit der allmähligen Milderung und Aufhebung der Leibeigenschaft, durch welche die Arbeitskraft zur freien Waare wird, und den allgemeinen Gesetzen des Preises (der sich durch Nachfrage und Angebot bestimmt) verfällt. Da das Capital die Arbeitstheilung in weit grossartigerem Maassstabe organisiren kann, so wird nun auch eine weit grössere Quote der Gesammtarbeit für die Gegenwart entbehrlich und für die Zukunft, d. h. zu productiven Anlagen, verwendbar, also muss auch die Capitalsvermehrung und das Wachsen der nationalen Wohlhabenheit in weit schnellerer Progression als in der vorigen Phase vor sich gehen. Aber auch hier kommt diese Vermehrung des Nationalreichthums wesentlich nur den Capitalsbesitzern zu Gute, da derjenige Theil davon, welcher auf den Arbeiterstand entfällt, sofort eine Vermehrung der Kopfzahl des Arbeiterstandes zur Folge hat, welche den bei der Repartirung auf den Einzelnen entfallenden Antheil stets auf der Höhe des gewohnheitsmässig erforderlichen Minimums des Lebensunterhaltes erhält. Dies bestätigt die Erfahrung wenigstens für die dem Weltmarkt zugänglichen industriellen Arbeitskräfte. — Aber auch das mobile Capital ist eine Idee, die sich entwickelt und zur Blüthe gelangt, um nach erfüllter Aufgabe abzusterben und anderen Gebilden Platz zu machen; auch seine historische Aufgabe ist eine vorübergehende und besteht nur darin, der folgenden Stufe die Stätte zu bereiten, sowie die Aufgabe der Sclaverei nur darin bestand, die Capitalsherrschaft vorzubereiten und möglich zu machen.

Diese vierte und letzte Phase ist die der freien Association. Wenn nämlich der Werth der Sclaverei und Capitalsherrschaft nur danach zu bemessen war, in wieweit sie eine Arbeitstheilung, und dadurch Arbeitsersparniss, ermöglichten und herbeiführten, so müssen diese immerhin noch höchst unvollkommenen Zwangsmittel der Geschichte, die nebenher unsägliches Elend im Geleite führen, überflüssig werden, sobald Character und Verstand des Arbeiters bis zu dem Grade der Bildung entwickelt sind, um durch freies, bewusstes Uebereinkommen einen ihm angemessenen Theil der Arbeit in der allgemeinen Arbeitstheilung zu übernehmen. Wie es vorher die Schwierigkeit war, den freigelassenen Sclaven überhaupt zur freiwilligen Arbeit zu erziehen, so ist jetzt die

Schwierigkeit die, den Arbeiter zu der Reife zu erziehen, um aus dem Joche der Capitalsherrschaft freigelassen, in der Association den ihm zukommenden Platz angemessen auszufüllen. Diese Erziehung zu üben (durch Schultze-Delitzsch'sche Vereine, bessere Schulbildung, Arbeiterbildungsvereine u. s. w.), das ist die wichtigste sociale Aufgabe der Gegenwart. Die freie Association wird die Zukunft von selbst hervorbringen, wenn man auch noch nicht genau sagen kann, mit welchen Mitteln und Wegen.

Wenn schon die Capitalsherrschaft in der Arbeitstheilung viel mehr leistete, als die Sclaverei, so wird die freie Association die erstere noch in ungleich höherem Grade übertreffen (man denke an eine einheitliche Organisation von Production und Absatz auf der ganzen Erde, analog der einheitlichen politischen Organisation auf der ganzen Erde); dem entsprechend wird aber auch das Wachsthum des Erdenreichthums in so viel schnellerer Progression stattfinden, als gegenwärtig, vorausgesetzt, dass derselbe nicht auch hier durch Vermehrung der Bevölkerungszahl paralysirt oder gar überboten wird, welcher freilich durch das Maximum der von der gesammten Erde hervorzubringenden Nähr- und Futterpflanzen und der vom Wasser zu liefernden Fische ihr Maximum gesetzt wird.

Das Endziel dieser socialen Entwickelung würde das sein, dass Jeder bei einer Arbeitszeit, die ihm für seine intellectuelle Ausbildung genügende Musse lässt, ein comfortables, oder wie man mit einem volltönenderen Ausdrucke zu sagen beliebt, ein menschenwürdiges Dasein führe. So würde, wie der politische Endzustand die äussere, der sociale Endzustand dem Menschen die materielle Möglichkeit gewähren, nunmehr endlich seine positive, eigentliche Aufgabe zu erfüllen.

Wenn die politischen und socialen Fragen für uns augenblicklich noch die dringendsten sind, so steht doch jener eigentlichen und letzten Aufgabe des Menschen bei Weitem näher die dritte Seite der Geschichte, welche den Fortschritt der intellectuellen Bildung zeigt, und welche insofern wohl als der wichtigste Theil derselben zu bezeichnen sein dürfte. Zu ihm gehört die Entwickelung von Kunst, Religion und Wissenschaft. Wenn der Ursprung der beiden ersteren in Cap. B. V und IX wesentlich dem Unbewussten zugeschrieben werden musste, so ist die Wissenschaft allerdings dasjenige Gebiet, wo das Bewusstsein am meisten seine eigene Kraft entfaltet. Dennoch wird man nicht fürchten dürfen,

irre zu gehen, wenn man behauptet, dass auch grosse und wichtige wissenschaftliche Erfindungen, welche in irgend einer Beziehung eine neue Wendung geben, fast immer nur dann gemacht werden, wenn die betreffende Zeit im Ganzen und Grossen für diese Wendung oder Neuerung reif ist, und schon anfängt ihr Bedürfniss zu fühlen.

Auch wird man bei der Wissenschaft, die ihrem Begriffe nach die Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχὴν und die Einheit der übrigen sein will, bei der Philosophie, sowohl Obiges bis in's Kleinste bestätigt finden, als auch überhaupt in deren Geschichte nach dem Vorgange Hegel's einen so organisch gegliederten Bau erkennen, dass man ihn selbst dann noch nicht dem bloss bewussten Schaffen der Denker zuschreiben könnte, wenn man nicht wüsste, wie dieselben grossentheils von der vorangegangenen Entwickelung gar keine oder nur sehr bruchstückweise und ungenaue Kunde hatten, und oft ihre eigene Stellung in dieser ganzen Entwickelung gar nicht verstanden.

Kehren wir von dieser Abschweifung über den Inhalt der Geschichte zu unserem eigentlichen Thema zurück.

Wenn wir in diesem Ganzen der Entwickelung einen einheitlichen Plan, ein klar vorgeschriebenes Ziel, welchem alle Entwickelungsstufen zustreben, nicht verkennen können, wenn wir andererseits zugeben müssen, dass die einzelnen Handlungen, welche diese Stufen vorbereiteten oder herbeiführten, keineswegs dieses Ziel im Bewusstsein hatten, sondern dass die Menschen fast immer ein Anderes erstrebten, ein Anderes bewirkten (z. B. Alexander, Kreuzzüge, Napoleon), so müssen wir auch anerkennen, dass noch etwas Anderes als die bewusste Absicht der Einzelnen, oder die zufällige Combination der einzelnen Handlungen in der Geschichte verborgen wirkt, jener „weitreichende Blick, der schon von ferne entdeckt, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird, und die selbstsüchtigen Zwecke des Einzelnen bewusstlos zur Vollführung des Ganzen ausschlagen." (Schiller, Bd. VII. S. 29—30). Schelling drückt dies im System des transcendentalen Idealismus (Werke I. 3. S. 594) so aus: „In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit sein, heisst also ebensoviel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewusstlos, d. h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewussten, also jener freibestimmenden Thätigkeit, die wir früher abgeleitet haben,

soll eine bewusstlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeusserung der Freiheit unerachtet Etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts Anderes als der transcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne dass bei dem einen oder dem anderen etwas Deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von Etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder Kraft dessen umgekehrt Etwas misslingen und zu Schanden werden muss, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben." (Ebd. S. 598.) „Diese Nothwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher Alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, Alles zum Voraus so abgewogen und berechnet ist, dass Alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungspunct habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muss in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende und ewig und allgemein Objective in allem freien Handeln ist." Wer diese Stelle, von der man wohl sagen kann, dass sie die Ansicht aller Philosophen seit Kant repräsentirt, und deren Inhalt von Hegel in der Einleitung zu seinen „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte" ausführlich reproducirt worden ist, recht verstanden hat, für den habe ich nichts hinzuzufügen. Wer bei den Begriffen Schicksal oder Vorsehung stehen bleiben will, dem kann man eben nur entgegenhalten, dass er sich dabei nichts Deutliches zu denken vermag, wie meine That, sei sie nun das Werk meiner Freiheit, oder das Product meines Characters und der wirkenden Motive, wie diese meine That einen anderen als meinen Willen zur Verwirklichung bringen solle, etwa den eines im Himmel thronenden Gottes. Nur einen Weg giebt es, auf dem diese Forderung erfüllbar ist, wenn dieser Gott in meinen Busen hinabsteigt, und mein Wille mir unbewusster Weise zugleich Gottes Wille ist, d. h. wenn ich unbewusst noch ganz etwas Anderes will, als was mein Be-

wusstsein ausschliesslich zu wollen glaubt, wenn ferner das Bewusstsein sich in der Wahl der Mittel zu seinem Zwecke irrt, der unbewusste Wille aber dieses selbe Mittel für seinen Zweck angemessen erwählt. Anders als so ist dieser psychische Process schlechterdings nicht denkbar, und dasselbe ist auch in der ersten Hälfte der Schelling'schen Stelle gesagt. Wenn wir nun aber ohne einen unbewussten Willen neben dem bewussten Willen nicht auskommen, wenn wir andererseits das uns längst bekannte Hellsehen der unbewussten Vorstellung hinzunehmen, wozu dann noch einen Gott in's Spiel bringen, wo das Individuum mit den uns bekannten Fähigkeiten allein fertig werden kann? Was ist dies Schicksal oder Vorsehung denn weiter, als das Walten des Unbewussten, des historischen Instinctes bei den Handlungen der Menschen, so lange eben ihr bewusster Verstand noch nicht reif genug ist, die Ziele der Geschichte zu den seinigen zu machen? Was ist der Staatenbildungstrieb sonst als ein Masseninstinct wie der Sprachbildungstrieb, oder der Staatenbildungstrieb der Insecten, nur mit mehr Eingriffen des bewussten Verstandes gemischt?

Wenn beim Thiere, wie wir gesehen haben, der Instinct immer gerade dann eintritt, wenn ein auf andere Weise nicht zu befriedigendes Bedürfniss vorhanden ist, was Wunder, wenn auch in allen Zweigen der geschichtlichen Entwickelung der rechten Zeit stets der rechte Mann geboren wird, dessen inspirirter Genius die unbewussten Bedürfnisse seiner Zeit erkennt und befriedigt? Hier ist das Sprüchwort Wahrheit: wenn die Noth am höchsten, ist die Hülfe am nächsten.

Warum sollen wir beim historischen Instincte des Menschen einen Gott bemühen, wenn wir ihn bei den anderen Instincten allen nicht für nöthig befunden haben? Nur wenn sich im Fortgange der Untersuchung zeigen sollte, dass das Unbewusste der Individuen nichts Individuelles mehr an sich hat, dann wird Schelling auch im zweiten Theil der angeführten Stelle Recht behalten, dass das Absolute das Anschauende (Hellsehende) in allem solchen Handeln und desen absolute Synthesis (Ineinsfassung) ist, oder wie Kant es einmal ausdrückt (Werke VII. 367), dass „der Instinct die Stimme Gottes ist."

Wenn wir das Stehenbleiben bei der Vorstellung eines Fatums oder einer Vorsehung für unzulässig befunden hatten, so ist damit nicht gesagt, dass diese Anschauungsweisen, ebenso wie die der

ausschliesslichen Selbstthätigkeit der Individuen in der Geschichte, an sich unberechtigt, sondern nur, dass sie einseitig seien. Die Griechen, Römer und Muhamedaner haben mit der Vorstellung der εἱμαρμένη oder des Fatums ganz recht, insofern dies die absolute Nothwendigkeit alles Geschehenden am Faden der Causalität bedeutet, so dass jedes Glied der Reihe durch das vorhergehende, also die ganze Reihe durch das Anfangsglied bestimmt und vorherbestimmt ist. Das Christenthum hat mit der Vorstellung der Vorsehung Recht, denn Alles, was geschieht, geschieht mit absoluter Weisheit absolut zweckmässig, d. h. als Mittel zu dem vorgesehenen Zweck, von dem nie irrenden Unbewussten, welches das absolut Logische selbst ist. In jedem Moment kann nur Eines logisch sein, und darum kann immer nur das Eine und muss dies Eine logisch Geforderte geschehen, ebenso zweckmässig als nothwendig. Die moderne rationalistisch-empirische Auffassung endlich hat Recht, dass die Geschichte das ausschliessliche Resultat der Selbstthätigkeit der nach psychologischen Gesetzen sich selbst bestimmenden Individuen ohne jedes Wunder eines Eingriffes höherer Mächte ist. Aber die Anhänger der beiden ersten Ansichten haben Unrecht, die Selbstthätigkeit, die der letzten Unrecht, Fatum und Vorsehung zu negiren, denn die Vereinigung aller drei Standpuncte ist erst die Wahrheit. Gerade diese Vereinigung war aber sich selbst widersprechend, so lange man bloss bewusste Seelenthätigkeit des Individuums annahm; erst die Erkenntniss des Unbewussten macht dieselbe möglich und erhebt sie zugleich zur Evidenz.

XI.

Das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werth für das menschliche Leben.

Den Werth des Unbewussten habe ich bisher genug hervorgehoben, so dass es scheinen könnte, als wollte ich mich einer Parteilichkeit für dasselbe dem Bewusstsein gegenüber schuldig machen. Diesen Vorwurf zurückzuweisen, den Werth des bewussten Denkens in Erinnerung zu bringen, und den Werth des Bewussten und Unbewussten und ihre verschiedene Stellung zum Leben mit einander zu vergleichen, ist die Aufgabe dieses Capitels.

Betrachten wir zunächst den Werth des Bewussten, also der bewussten Ueberlegung und der Anwendung der erworbenen bewussten Erkenntniss für den Menschen.

Die Grundfrage würde die sein: „kann Ueberlegung und Erkenntniss auf das Handeln und auf den Character bestimmend einwirken, und auf welche Weise?" Die bejahende Antwort, mit welcher der gemeine Menschenverstand nicht zögern würde, könnte durch die Erwägung in Zweifel gestellt werden, erstens, dass der bestimmte Wille, aus welchem die Handlung hervorgeht, aus einer Reaction des Characters auf das Motiv entspringt, ein Process, der dem Bewusstsein ewig verschlossen bleibt, und zweitens, dass Wollen und Vorstellen incommensurable Dinge sind, weil sie ganz verschiedenen Sphären der Geistesthätigkeit angehören. Die Heterogenität und Incommensurabilität beider findet aber daran ihre Grenze, dass eine Vorstellung den Inhalt des Willens bildet, und eine Vorstellung sein Motiv oder Erregungsgrund, und die ewige Unbewusstheit des den Willen erzeugenden Processes würde nur dann jede Erkenntniss der Zusammengehörigkeit von Motiv und Begehrung völlig unmöglich machen, wenn entweder der Character

an sich schnell veränderlich wäre, oder keine nothwendige Gesetzmässigkeit in dem Processe der Motivation bestände. Da beide Bedingungen nicht zutreffen, so steht Jedem die Möglichkeit offen, sich wie der Arzt von denjenigen Arzneien, deren physiologische Wirkung ihm unbegreiflich ist, eine empirische Kenntniss zu sammeln, welche Begehrung durch jedes Motiv hervorgerufen werde und in welchem Grade. So weit die menschlichen Charactere sich im Allgemeinen gleichen, wird diese Erkenntniss allgemeine empirische Psychologie sein, insofern aber die Charactere verschieden sind, wird sie specielle Selbst- und Menschenkenntniss sein. Verbindet man hiermit die Kenntniss derjenigen psychologischen Gesetze, nach welchen die Erregbarkeit der verschiedenen Arten von Begehrungen zeitweise sich ändert, als z. B. das Gesetz der Stimmung, das der Leidenschaft, das der Gewohnheit u. s. w., und stellt man sich auf bald zu betrachtende Weise vor den Täuschungen des Intellectes sicher, die durch Affecte herbeigeführt werden, so wird man, alle diese Bedingungen in idealem Maasse erfüllt, für jedes Motiv die Art und den Grad der aus demselben folgenden Begierde in jedem Augenblicke vorherwissen, und werden alsdann die in Capitel III. und IV. erwähnten Irrthümer über den Ausfall des unbewussten willenerzeugenden Processes von selbst fortfallen.

Da nun jedes Motiv nur die Form der Vorstellung haben kann, und das Erzeugen von Vorstellungen dem bewussten Willen unterworfen ist, so folgt aus dem Gesagten die Möglichkeit, durch willkürliche Erzeugung einer Vorstellung, die man als Motiv einer gewissen Begehrung kennt, mittelbar diese Begehrung zu erwecken. Da ferner der Wille nichts ist als die Resultante aller gleichzeitigen Begehrungen, und da die Vereinigung aller Componenten zu der einen Resultante die einfache Form einer algebraischen Summe hat, weil ja alle Componenten in Hinsicht auf eine zu thuende oder zu unterlassende Handlung nur die zwei Richtungen, positive oder negative, haben können, so folgt weiter die Möglichkeit, den Ausfall der Resultante dadurch zu beeinflussen, dass man durch willkürliches Sichvorhalten der geeigneten Motive eine oder mehrere neue Begehrungen in sich erweckt, oder bereits vorhandene verstärkt. Dasselbe Mittel gilt auch, um solche Begehrungen zu unterdrücken, welche zwar zu einer Aeusserung im Handeln aus äusserlichen Gründen doch so bald nicht gelangen würden, welche aber durch Störung der Stimmung, Beirrung des Intellects, Erzeugung

nutzloser Unlustempfindungen u. s. w. nachtheilig wirken. Niemals aber kann die bewusste Ueberlegung unmittelbar eine vorhandene Begierde beeinflussen, sondern nur durch mittelbare Erregung einer entgegengesetzten. — Dass die angeführte Art und Weise der Beeinflussung des Willens durch den Intellect in der That die einzig mögliche und überall practisch vorkommende ist, wird Jeder leicht zugeben, der dieses Gebiet der Psychologie ein wenig zum Gegenstande seines Nachdenkens macht; dies, sowie dass der Gegenstand unserem eigentlichen Thema schon ferner liegt, hält mich von weiterer Ausführung desselben ab. Ich will nur noch anführen, dass sich allein von diesem Standpuncte aus eine Characterveränderung aus bewusster Ueberlegung erklären lässt. Wir haben nämlich die Möglichkeit gesehen, in jedem einzelnen Falle den Ausfall der Resultante anders zu bestimmen, als es beim blossen Ueberlassen an das Wirken der sich von selbst darbietenden Motive geschehen würde, und dadurch die Möglichkeit, in jedem einzelnen Falle erfolgreich gegen die Affecte anzukämpfen, welche in Folge des einmal bestehenden Characters am leichtesten erregbar sind und daher am häufigsten auftauchen. Wenn nun diese Unterdrückung bei jeder Gelegenheit regelmässig eine längere Zeit hindurch eintritt, so wird sich nach dem Gesetze der Gewohnheit durch die dauernde Unthätigkeit und Nichtbefriedigung des betreffenden Triebes seine Erregungsfähigkeit schwächen, d. h. der Character wird sich ändern. So haben wir auch die Möglichkeit einer Characterveränderung durch bewusste Ueberlegung, freilich nur mit Hülfe langer Gewohnheit, begriffen.

Hiermit ist die oben gestellte Grundfrage in ihren beiden Theilen bejahend beantwortet und wir können nun einen kurzen Ueberblick nehmen über das, was bewusste Ueberlegung und Erkenntniss dem Menschen in practischer Beziehung zu bieten vermag.

1. Verhinderung von Täuschungen der Erkenntniss durch den Einfluss von Affecten. Schon früher haben wir gesehen, wie das Auftauchen der Vorstellungen wesentlich vom augenblicklichen Interesse abhängig ist. Daher kommt es, dass bei vorwaltendem einseitigen Interesse, z. B. Affecten, vorzugsweise immer Wahrscheinlichkeitsgründe für den dem Interesse zusagenden Fall vor das Bewusstsein treten, und weniger Gegengründe, dass Scheingründe *pro* zu gern angenommen werden, um als falsch erkannt zu werden, dass aber Scheingründe *contra*

wenn sie überhaupt auftauchen, sogleich entlarvt, und selbst wahre Gründe *contra* unterschätzt, oder durch Scheingründe widerlegt werden, und so entsteht der Irrthum. Kein Wunder also, dass uns Schreck, Jähzorn, sinnliche Begierde so die Besinnung rauben können, dass wir nicht mehr wissen, was wir sagen oder thun, dass der Hass uns an den Feinden lauter Fehler, die Liebe lauter Vorzüge an den Geliebten sehen lässt, dass Furcht in schwarzem, Hoffnung in rosigem Lichte malt, dass erstere uns oft die auf der Hand liegenden Rettungsmittel nicht mehr erkennen lässt, letztere uns das Unwahrscheinlichste wahrscheinlich macht, wenn es nur unseren Wünschen entspricht, dass wir uns meist zu unserem Vortheil, selten zu unserem Nachtheil irren, und nur zu häufig das für billig und gerecht halten, was für uns vortheilhaft ist.

Selbst in die reine Wissenschaft schleicht sich das Interesse ein, denn eine Lieblingshypothese schärft den Blick für Alles, was sie bestätigt, und lässt das Naheliegendste, was ihr zuwiderläuft, übersehen, oder zu einem Ohr herein, zum anderen hinausgehen.

Hiergegen giebt es zwei Mittel; das erste ist, dass man sich ein- für allemal einen vom Grade des Affects oder Interesses abhängigen empirischen Reductionscoefficienten bildet, und mit diesem in jedem einzelnen Falle den gewonnenen Wahrscheinlichkeitscoefficienten des Urtheils multiplicirt, das zweite, dass man keinen Affect in sich bis zu dem Grade aufkommen lässt, wo er das Urtheil in merklicher Weise zu trüben anfängt. Letzteres Mittel ist allein stichhaltig, aber in der Welt missliebig, weil unbequem und nur durch lange andauernde Gewöhnung an Selbstbeherrschung zu erreichen; ersteres versagt bei starken Affecten und Leidenschaften, wo alle Geisteskräfte sich auf einen Punct concentriren, völlig den Dienst; auch ist die Grösse des Reductionscoefficienten schwer zu bestimmen, noch schwieriger die jedesmalige Schätzung des Grades des eigenen Affects. — Der Werth der Klarheit des Intellects (σωφροσύνη) ist sehr hübsch bei einem Wortstreit zu beobachten, wo der Eine sich vom Affecte hinreissen lässt, der Andere nicht. Bei Weibern geht fast jeder sachliche Streit in einen persönlichen über, gleichviel ob in feinste Ironie oder in Hökerschimpfworte gekleidet. Noch eclatanter ist der Werth der Besonnenheit und des Niederhaltens von Affecten bei Gefahren.

2. Verhinderung der Unbedachtsamkeit und Unschlüssigkeit. Der grösste Theil aller Reue in der Welt ent-

steht aus unbedachtsamem Handeln, bei welchem die möglichen Folgen der That nicht nach allen Richtungen hin überlegt waren, so dass man alsdann von ihrem Eintritt schmerzlich überrascht wird. Fallen die übeln Folgen auf den Thäter selbst zurück, so wird die Unbedachtsamkeit zum Leichtsinn. Alle diese Reue wäre also durch Ueberlegung beim Handeln zu verhindern. — Die Unschlüssigkeit andererseits geht theils aus Mangel an Muth zum Handeln, theils aus Mangel an Vertrauen zur eigenen Ueberlegung hervor. Die Charactereigenschaft des Muthes lässt sich aber auch durch bewusste Vernunft ersetzen, da Muth das Riskiren eines Uebels zur Vermeidung eines zweiten, oder zur Erlangung eines Vortheils ist, unter der Voraussetzung, dass die Chancen für den Versuch günstig sind, sei es in Folge des Verhältnisses der Grösse der beiden Uebel, oder der Wahrscheinlichkeiten ihres Eintretens. Den Mangel an Vertrauen zur eigenen Ueberlegung corrigirt ebenfalls die Ueberlegung selbst, indem sie sich sagt, dass Niemand mehr thun kann, als in seinen Kräften steht, dass er daher, wenn er dieses Mögliche gethan hat, den Erfolg der Handlung ruhig abwarten muss, dass aber das zu lange Ueberlegen nicht bloss in der Regel nicht weiter führt, als ein kurzes, sondern durch die Verzögerung der Handlung viel mehr schadet, als eine etwaige Verbesserung des Resultates nutzen kann.

3. Angemessene Auswahl der Mittel zum Zweck. Wenn ein Zweck unvernünftig ist, so ist er selbst ein zweckwidriges Mittel zu dem Endzweck jedes Wesens, grösstmöglichem Gesammtglück des Lebens, der, wenn er nicht Jedem klar bewusst ist, doch als dumpf durchklingender Orgelpunct allen Accorden des Lebens zu Grunde liegt. Aber auch wo die Zwecke vernünftig sind, oder ihre Wahl und Beurtheilung dem Einzelnen gar nicht anheimsteht, sondern ihm nur die Wahl der Mittel ganz oder theilweise überlassen ist, wird durch unvernünftige Wahl der Mittel unsäglich viel übel gemacht, was nie wieder gut gemacht werden kann. Bei wichtigen Sachen fällt dies genügend auf, aber weit grösser ist der Einfluss bei den tausend kleinen Sorgen, Plackereien, Bequemlichkeiten und Unbequemlichkeiten, Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten des Tages, in dem Verkehr des Geschäftes, des Dienstes, der Berufsthätigkeit, der Geselligkeit, des Familienlebens, der Herrschaft und Dienerschaft; hier ist es besonders, wo die vorliegenden Zwecke theils durch unpassende Mittel verfehlt, theils

mit einem unverhältnissmässigen Aufwand erreicht werden, und wo auf solche Weise die Leute sich und Anderen durch allerlei Noth, Plage, Schererei, Aerger und Verdruss das Leben noch schwerer und bitterer machen, als es ohnehin schon ist. Und weit mehr von allem diesen kommt auf die bornirte Mittelmässigkeit der Normalmenschen und ihre unpassende Wahl der Mittel zu den vorliegenden Zwecken als von bösem Willen, so dass man manches Mal versucht sein könnte, auszurufen: „wenn die Menschen lieber schlechter wären, wenn sie bloss nicht so dumm wären!"

4. Die Bestimmung des Willens nicht nach dem augenblicklichen Affect, sondern nach dem Princip des grösstmöglichsten eigenen Gesammtglückes. Das Thier ist mit den wenigen Ausnahmen der höchststehenden, vom Menschen geschulten Thiere in seiner Willensbestimmung wesentlich vom augenblicklichen, sinnlich und instinctiv erregten Affect abhängig; wo der Instinct nicht die Zukunft mit in Berechnung bringt, befasst sich auch das Bewusstsein des Thieres nicht leicht mit derselben, und nur zu oft muss es unter den Folgen seines absoluten Leichtsinnes leiden. Der Mensch geniesst durch sein höher entwickeltes Bewusstsein den Vorzug, den Affecten der sinnlichen Gegenwart Begehrungen gegenüberstellen zu können, welche durch Vorstellungen der Zukunft willkürlich erzeugt sind, und hat hierin ein Mittel, dem Ich der Zukunft seine ideelle Gleichberechtigung mit dem Ich der Gegenwart zu sichern. Nun ist aber durch die geringere Lebhaftigkeit der willkürlichen Vorstellungen der Stärkegrad der gegenüber zu stellenden Begehrungen erheblich beschränkt, und einem einigermaassen starken, durch sinnliche Gegenwart erzeugten Affect sind sie nicht mehr erfolgreich Trotz zu bieten im Stande, vielmehr führt ein solcher den Menschen auf den Standpunct der Thierheit zurück, und wenn er mit mässigem Schaden und Reue davon kommt, so hat er es dann nur noch seinem guten Glück zu danken; wenn also das Recht der zukünftigen Ich's und das Princip des grösstmöglichsten eigenen Gesammtglückes gewahrt werden soll, so bleibt nichts übrig, als das Aufkommen der Affecte bis zu einem solchen nicht mehr zu bewältigenden Grade zu verhindern, d. h. sie früher zu unterdrücken, am sichersten und leichtesten im Entstehen. Hier haben wir den zweiten Grund zur Unterdrückung der Affecte gefunden. — Eine wichtige Aufgabe der Ueberlegung ist ferner die, zu entscheiden, welcher von den

vielen gleichzeitigen, in einem Menschen sich kreuzenden Zwecken des Lebens in jedem Augenblicke am besten gefördert werde, um in jedem Augenblicke möglichst viel für das Gesammtglück beizutragen; denn die sich fortwährend ändernden Verhältnisse verlangen auch, dass man die Zwecke, an deren Erreichung man gerade arbeitet, fortwährend ändert, theils ganz fallen lässt, theils zu günstigerer Zeit wieder aufnimmt.

5. Werth der bewussten Vernunft für die Sittlichkeit. Die allermeisten unsittlichen Handlungen werden durch einen klugen Egoismus, der nach dem Princip des grösstmöglichsten eigenen Gesammtglückes verfährt, vollkommen verhindert, namentlich in einem Staat mit geordneter Rechtspflege und einer Gesellschaft, welche solche Unsittlichkeiten, die der Staat nicht strafen kann, mit ihrer Verachtung bestraft. Dass nicht viele Fälle übrig bleiben, in denen das Gebot der Sittlichkeit sich nicht auf egoistische Weise begründen liesse, wird schon dadurch bewiesen, dass so viel Ethiken offen oder versteckt auf dem Egoismus und dem Princip des grösstmöglichsten eigenen Gesammtglückes basiren, z. B. die Epikurische, Stoische, Spinozistische. Für alle solche Fälle sieht man ein, dass die bisher besprochene Vernunftanwendung für die Sittlichkeit ausreichen muss, und in der That ist nächst der Gewohnheit durch Zwang diese Zurückführung auf den Egoismus fast die einzig erfolgreiche Art, Moral zu lehren, und zu bessern; was durch sie nicht erreicht wird, dürfte wohl schwerlich überhaupt erreicht werden.

Wenn man aber von dem practisch lebendigen Wirken der Sittenlehre absieht, und den theoretischen Werth der ethischen Systeme in's Auge fasst, so möchte wohl kein Zweifel obwalten, dass, welche theoretischen Grundlagen der Ethik man auch für die wahren halte, es nur solche sein können, die in Grundsätzen der bewussten Vernunft bestehen, wenn dieselben irgend welchen wissenschaftlichen Halt besitzen und fähig sein sollen, ein System zu tragen; weiter will ich mich hier nicht aussprechen, um nicht zu weit vom Thema abzukommen.

6. Richtige Wahl des Berufes, der Mussebeschäftigung, des Umganges und der Freunde. Wer mit einem Talent zu einem Talent geboren ist, findet in demselben sein schönstes Dasein (Göthe), darum ist es sehr wichtig, einerseits das Talent in sich zu erkennen, das schon recht bedeutend sein

und Einem dennoch völlig entgehen kann, und andererseits sich nicht in jugendlicher Begeisterung für eine Sache ein Talent einzubilden, das man nicht hat. Wäre nicht Beides häufig der Fall, so würden nicht so viele Menschen ihren Beruf verfehlen, dessen Wahl trotz aller Beschränkungen doch dem Individuum noch ziemlich viel Spielraum lässt. Noch schwerer ist es, von mehreren Talenten das grösste herauszufinden, leichter dagegen die ebenfalls wichtige Wahl der dilettantischen Mussebeschäftigung, weil von ihrem Wechsel nicht so viel abhängt, und man dadurch Zeit zum Versuchen gewinnt. — Wie die Wahl des Berufes eine grosse Selbstkenntniss, so erfordert die Wahl des Umganges und der Freunde eine grosse Welt- und Menschenkenntniss. Es ist dies einmal ein menschliches Bedürfniss, und nicht ob, sondern mit wem man umgehen will, hat man zu wählen. Die Bedeutung der Sache ermisst man, wenn man erwägt, wie der Besitz eines einzigen, völlig harmonirenden und wahren Freundes über die grössten Unglücksfälle zu trösten vermag, wie bittere Enttäuschungen aber die Wahl ungeeigneter Personen bereiten kann. Trotzdem sieht man oft Freundschaften schliessen und lange Zeit bestehen, die so gar nicht zusammenpassen, dass man denken sollte, die Leute müssten mit Blindheit geschlagen sein; in der That aber, betrachteten die Menschen im Stillen sich nicht wirklich als so unvernünftig, wie sie sind, so wäre auch das nicht möglich, dass so gewöhnlich Versöhnungen nach Vorfällen stattfinden, die auf Characterfehler bezogen nie vergeben werden könnten und nur durch Unvernunft zu entschuldigen sind, daher auch die Menschen ihre schlechten Streiche gern als Verirrungen bezeichnen. — Am bittersten rächt sich die unverständige Freundeswahl in der Ehe, weil hier die Lösung des Verhältnisses am schwersten ist, und doch sieht man hier gerade auf alle anderen Rücksichten (Schönheit, Geld, Stand, Familie) mehr als auf die Harmonie der Charactere. Wären die Leute nicht hernach so geistig indifferent, sich wohl oder übel in einander zu schicken, wenn sie sehen, dass sie sich in einander geirrt haben, so würde es noch viel mehr schlechte Ehen in der Welt geben, als es so schon giebt.

7. Unterdrückung nutzloser Unlustempfindungen. Lust und Unlust besteht in Befriedigung und Nichtbefriedigung des Begehrens, welche von Aussen gegeben werden, und welche der Mensch nur dadurch beeinflussen kann, dass er in die äusseren

Umstände entsprechend eingreift, was der Zweck alles Handelns ist. Wenn seine Macht dazu nicht ausreicht, die Befriedigung seiner Begehrungen herbeizuführen, so muss er eben die Unlust tragen, und kann dann diese nur dadurch vermindern oder vernichten, dass er die Begehrung vermindert oder vernichtet, in deren Nichtbefriedigung die Unlust besteht. Wenn man dies consequent bei jeder Unlust durchführt, so stumpft man nach dem Gesetz der Gewohnheit die Erregungsfähigkeit der Begehrungen ab, vermindert mithin ebenso die zukünftigen Lustempfindungen als die zukünftigen Unlustempfindungen. Wer mit mir der Ansicht ist, dass im Menschenleben durchschnittlich die Summe der Unlustempfindungen die Summe der Lustempfindungen bei Weitem überwiegt, wird dieses allgemeine Princip der Abstumpfung als logische Consequenz dieser Ansicht zugeben müssen; wer aber dieser Ansicht nicht oder nur bedingungsweise beitritt, den verweise ich auf die nicht unbeträchtliche Anzahl derjenigen Unlustempfindungen, denen gar keine Lustempfindung gegenübersteht, d. h. bei denen die Befriedigung der zu Grunde liegenden Begehrung ausser dem Bereich der Möglichkeit liegt, als z. B. Schmerz über vergangene, nicht mehr zu redressirende Ereignisse, Aerger, Ungeduld, Neid, Missgunst, diejenige Reue, welche keinen sittlichen Nutzen bringen kann, ferner übermässige Empfindlichkeit, grundlose Eifersucht, übermässige Aengstlichkeit und Besorglichkeit für die Zukunft, zu hoch verstiegene Ansprüche im Leben u. s. w. — Man erwäge nur, wie viel das Leben der Menschheit gewinnen würde, wenn man jeden einzelnen dieser Feinde des Seelenfriedens aus der Welt streichen könnte, — der Vortheil wäre unberechenbar; und doch steht einem Jeden frei, durch Anwendung der bewussten Vernunft sein Leben von diesen Störenfrieden zu reinigen, wenn er nur bei einigen misslungenen Versuchen nicht gleich den Muth zum Kampfe verliert. — So haben wir hier einen dritten Grund zur Unterdrückung der Affecte gefunden.

8. Gewährung des höchsten und dauerndsten menschlichen Genusses im Forschen nach Wahrheit. Je concentrirter und heftiger ein Genuss ist, desto kürzere Zeit kann er nur dauern, bis die Reaction eintritt, und desto länger muss man bis zu seiner Wiederholung warten; man denke an die Tafelfreuden und besonders den Geschlechtsgenuss. Je ruhiger, klarer und reiner ein Genuss ist, desto dauernder kann er anhalten,

desto geringere Pausen zur Erholung erfordert er; man vergleiche den musikalischen, poetischen und wissenschaftlichen Genuss. So kommt es, dass die stärksten Genüsse wegen der Kürze ihrer Dauer und ihrer nothwendigen Seltenheit nicht die grössten sind, dass vielmehr die geistigsten, vor allen der wissenschaftliche, wegen ihrer Dauer eine viel grössere Summe von Lust in derselben Zeit geben. Die anderen Gründe, dass der im Streben nach Wahrheit liegende Genuss der höchste sei, sind so bekannt, dass ich meine Leser damit verschonen will. Auch wird Niemand zweifelhaft sein, dass wir die Hauptmasse der Wissenschaft, namentlich die Fülle ihres Materials und die Verarbeitung desselben, der bewussten Vernunft verdanken.

9. Die Unterstützung der künstlerischen Production durch bewusste Arbeit und Kritik. Ich kann mich hier wesentlich auf das in Cap. B. V. Gesagte berufen. Wenn auch das Unbewusste die Erfindung zu liefern hat, so muss doch erstens die Kritik hinzutreten, das Schwache gar nicht ausführen und das Gute von Ausschweifungen der Phantasie reinigen, und zweitens die bewusste Arbeit die Pausen ausfüllen, wo die Eingebungen des Unbewussten schweigen, und die bewusste Concentration des Willens mit eisernem Fleiss das Werk zu Ende führen, wenn nicht die Begeisterung für dasselbe bei halbfertiger Arbeit an Ueberdruss ersterben soll. —

Das bisher über den Werth der bewussten Vernunft und Erkenntniss Gesagte konnte in Ansehung unseres Hauptzweckes nur in skizzenhaften Andeutungen bestehen, die leicht Allzubekanntes gebracht haben mögen; die Gelegenheiten zu interessanten psychologischen Bemerkungen mussten unbenutzt vorübergelassen werden, und dem Leser die lebendige Bekleidung der dürren Abstractionen anheimgestellt bleiben, und doch konnte eine solche Zusammenstellung nicht unterlassen werden, um dem Werth des Unbewussten, welcher in allen früheren Capiteln hervorgehoben wurde, ein Gegengewicht zu bieten.

Auch diesen noch einmal ganz kurz zusammenzufassen, sei mir hier vergönnt.

1. Das Unbewusste bildet und erhält den Organismus, stellt innere und äussere Schäden wieder her, leitet seine Bewegungen zweckmässig, und vermittelt seinen Gebrauch für den bewussten Willen.

2. Das Unbewusste giebt im Instincte jedem Wesen das, was es zu seiner Erhaltung nöthig braucht, und wozu sein bewusstes Denken nicht ausreicht, z. B. dem Menschen die Instincte zum Verständniss der Sinneswahrnehmung, zur Sprach- und Staatenbildung und viele andere.

3. Das Unbewusste erhält die Gattungen durch Geschlechtstrieb und Mutterliebe, veredelt sie durch die Auswahl in der Geschlechtsliebe, und führt die Menschengattung in der Geschichte unverrückt dem Ziele ihrer möglichsten Vollkommenheit zu.

4. Das Unbewusste leitet die Menschen beim Handeln oft durch Ahnungen und Gefühle, wo sie sich durch bewusstes Denken nicht zu rathen wüssten.

5. Das Unbewusste fördert den bewussten Denkprocess durch seine Eingebungen im Kleinen wie im Grossen, und führt die Menschen in der Mystik zur Ahnung höherer, übersinnlicher Einheiten.

6. Es beglückt die Menschen durch das Gefühl für's Schöne und die künstlerische Production. —

Vergleichen wir nun Bewusstes und Unbewusstes mit einander, so springt zunächst in die Augen, dass es eine Sphäre giebt, welche überall dem Unbewussten allein überlassen bleibt, weil sie dem Bewusstsein ewig unzugänglich ist; wir finden zweitens eine Sphäre, welche bei gewissen Wesen nur dem Unbewussten gehört, bei anderen aber auch dem Bewusstsein zugänglich ist; sowohl die Stufenleiter der Organismen, als der Gang der Weltgeschichte kann uns belehren, dass aller Fortschritt in Vergrösserung und Vertiefung der dem Bewusstsein aufgeschlossenen Sphäre besteht, dass also das Bewusstsein in gewissem Sinne das Höhere von beiden sein muss. Betrachten wir ferner im Menschen die sowohl dem Unbewussten, als dem Bewusstsein angehörige Sphäre, so ist soviel gewiss, dass Alles, was irgend das Bewusstsein zu leisten vermag, vom Unbewussten ebenfalls geleistet werden kann, und zwar immer noch treffender, und dabei schneller und für das Individuum bequemer, da man sich für die bewusste Leistung anstrengen muss, während die unbewusste von selbst und mühelos kommt. Diese Bequemlichkeit, sich dem Unbewussten, seinen Gefühlen und Eingebungen zu überlassen, kennen auch die Menschen recht wohl, und darum ist bei allen faulen Köpfen die bewusste Vernunftanwendung in Allem und Jedem so verschrieen. Dass das Unbewusste wirklich alle

Leistungen der bewussten Vernunft überbieten kann, das lässt sich nicht nur von vornherein aus dem Hellsehen des Unbewussten erwarten, sondern wir sehen es auch realisirt in jenen glücklichen Naturen, die Alles besitzen, was andere mühsam erwerben müssen, die nie einen Kampf des Gewissens haben, weil sie immer von selbst ihrem Gefühle nach richtig und sittlich handeln, sich nie anders als tactvoll benehmen können, Alles spielend lernen, Alles, was sie anfangen, mit glücklichem Griffe vollenden, und in ewiger Harmonie mit sich leben, ohne je viel zu überlegen, was sie thun, oder überhaupt im Leben Schwierigkeiten und mühevolle Arbeit kennen zu lernen. In Bezug auf Handeln und Benehmen sieht man die schönsten Blüthen dieser instinctiven Naturen nur bei Frauen, die dann aber auch an bezaubernder Weiblichkeit Alles überbieten. —

Was liegt nun aber für ein Nachtheil in dem sich Ueberlassen an das Unbewusste? Der, dass man niemals weiss, woran man ist und was man hat, dass man im Finstern tappt, während man die Laterne des Bewusstseins in der Tasche trägt; dass es dem Zufall überlassen ist, ob denn auch die Eingebung des Unbewussten kommen wird, wenn man sie braucht; dass man kein Kriterium als den Erfolg hat, was eine Eingebung des Unbewussten und was ein querköpfiger Einfall der launischen Phantasie sei, auf welches Gefühl man sich verlassen könne, und auf welches nicht; endlich, dass man das bewusste Urtheil und Ueberlegung, welche man nie ganz entbehren kann, nicht übt, und dass man sich dann vorkommenden Falles mit elenden Analogien statt vernünftiger Schlüsse und allseitiger Uebersicht begnügen muss. Nur das Bewusste *weiss* man als sein Eigen, das Unbewusste steht Einem als etwas Unbegreifliches, Fremdes gegenüber, von dessen Gnade man abhängig ist; das Bewusste hat man als alle Zeit fertigen Diener, dessen Gehorsam man stets erzwingen kann, — das Unbewusste schirmt Einen wie eine Fee und hat immer etwas unheimlich Dämonisches; auf die Leistung des Bewusstseins kann ich stolz sein, als auf *meine* That, die Frucht meines Schweisses, — die Leistung des Unbewussten ist gleichsam ein Geschenk der Götter, und der Mensch nur ihr begünstigter Bote, sie kann ihn also nur Demuth lehren; das Unbewusste ist, sobald es da ist, fix und fertig, hat über sich selber kein Urtheil und muss daher so genommen werden, wie es einmal ist, — das Bewusste ist sein eigenes Maass, es beurtheilt

sich selbst und verbessert sich selbst, es ist jeden Augenblick zu verändern, sobald eine neu gewonnene Erkenntniss oder veränderte Umstände es verlangen; ich weiss, was an meinem bewusst erworbenen Resultat Gutes ist, und was ihm zur Vollkommenheit fehlt, darum giebt es mir das Gefühl der Sicherheit, weil ich weiss, was ich habe, aber auch das der Bescheidenheit, weil ich weiss, dass es noch unvollkommen ist; das Unbewusste lässt den Menschen fertig dastehen, er kann sich nie in den Leistungen des Unbewussten vervollkommnen, weil seine erste, wie seine letzte als unwillkürliche Eingebungen auftauchen, — das Bewusstsein enthält die unendliche Perfectibilität im Individuum und in der Gattung in sich, und erfüllt deshalb den Menschen mit dem beseligenden unendlichen Streben nach Vervollkommnung. Das Unbewusste ist unabhängig vom bewussten Willen jedes Momentes, aber ganz abhängig vom unbewussten Willen, den zu Grunde liegenden Affecten, Leidenschaften und Grundinteressen des Menschen, — das Bewusste ist dem bewussten Willen jedes Momentes unterthan und kann sich vom Interesse und den Affecten und Leidenschaften völlig emancipiren; das Handeln nach den Eingebungen des Unbewussten hängt mithin ausschliesslich von dem angeborenen und anerzogenen Character ab, und ist je nach diesem gut oder schlecht, — das Handeln aus dem Bewusstsein lässt sich nach Grundsätzen regeln, welche die Vernunft dictirt.

Man wird nach diesem Vergleich nicht zweifelhaft sein, das Bewusstsein für uns als das Wichtigere anzuerkennen und hiermit unseren obigen Schluss aus der organischen Stufenordnung und dem Fortschritt der Geschichte zu bestätigen. Ueberall, wo das Bewusstsein das Unbewusste zu ersetzen im Stande ist, *soll* es dasselbe ersetzen, eben weil es dem Individuum das Höhere ist und alle Einwände hiergegen, als ob die stete Anwendung bewusster Vernunft pedantisch mache, zu viel Zeit koste u. s. w., sind falsch, denn Pedanterie entsteht erst aus *unvollkommenem* Vernunftgebrauch, wenn man bei Anwendung der allgemeinen Regel den *Unterschieden des Besonderen* nicht Rechnung trägt, und zu viel Zeit kostet die Ueberlegung nur bei mangelndem Erkenntnissmaterial und ungenügender theoretischer Vorbereitung für die Praxis, oder bei Unschlüssigkeit, welche nur durch den Vernunftgebrauch selber beseitigt werden kann. Man soll also die Sphäre der bewussten Vernunft möglichst zu erweitern suchen, denn darin besteht aller Fortschritt des Weltprocesses,

alles Heil der Zukunft. Dass man diese Sphäre nicht positiv überschreite, dafür ist schon durch die Unmöglichkeit gesorgt: aber eine andere Gefahr liegt bei diesem Bestreben allerdings nahe, und vor ihr zu warnen, ist hier der Ort. Die bewusste Vernunft ist nämlich nur negirend, kritisirend, controlirend, corrigirend, messend, vergleichend, combinirend, ein- und unterordnend, Allgemeines aus Besonderem inducirend, den besonderen Fall nach der allgemeinen Regel einrichtend, aber niemals ist sie schöpferisch productiv, niemals erfinderisch; hierin hängt der Mensch ganz vom Unbewussten ab, wie wir früher gesehen haben, und wenn er das Unbewusste verliert, verliert er den Quell seines Lebens, ohne den er im trockenen Schematismus des Allgemeinen und Besonderen sein Dasein einförmig weiter schleppen würde. Darum ist ihm das Unbewusste unentbehrlich, und wehe dem Zeitalter, das es gewaltsam unterdrückt, weil es in einseitiger Ueberschätzung des Bewusst-Vernünftigen ausschliesslich dieses gelten lassen will; dann fällt es unrettbar in einen wässerigen, seichten Rationalismus, der sich in kindisch greisenhafter Altklugheit brüstend überhebt, ohne für seine Kinder irgend etwas Positives thun zu können, wie die jetzt von uns belächelte Zeit der Wolff-Mendelssohn-Nicolai'schen Aufklärerei. Nicht mit roher Faust zerdrücken darf man die zarten Keime der unbewussten Eingebungen, wenn sie wieder kommen sollen, sondern kindlich andächtig ihnen lauschen, und mit liebevoller Phantasie sie erfassen und gross nähren. Und dies ist die Gefahr, der sich Jeder aussetzt, welcher einseitig ganz von bewusster Vernunft sein Dasein abhängig zu machen sucht, wenn er sie auf Kunst und Gefühl und Alles übertragen will, und das Walten des Unbewussten sich zu verläugnen sucht, wo es ihm nur immer möglich scheint. Darum ist gegen die verstandesmässige Erziehung unserer Zeit die Beschäftigung mit den Künsten ein so nöthiges Gegengewicht, als in welchen das Unbewusste seinen unmittelbarsten Ausdruck findet, freilich nicht ein solches technisches Kunstexercitium, wie es heut zu Tage aus Mode und Eitelkeit getrieben wird, sondern Einführung in das Gefühl für's Schöne, in das Verständniss und den wahren Geist der Kunst. Ebenso ist es wichtig, die Jugend mit dem Thierleben als dem unverfälschten Born reiner Natur mehr bekannt zu machen, damit sie in ihm ihr eigenes Wesen in vereinfachter Gestalt verstehen lerne, und an ihm sich von der Unnatur und Verzerrung unserer gesellschaftlichen Zustände

erquicke und erhole. Ferner sollte man sich ganz besonders hüten, das weibliche Geschlecht zu vernünftig machen zu wollen, denn wo das Unbewusste erst zum Schweigen gebracht werden muss, gelingt dies doch nur in widerlichen Zerrbildern; wo aber die unbewusste Anlage mit den Forderungen des Bewusstseins übereinstimmt, ist es eine unnütze und für das Allgemeine schädliche Arbeit. Das Weib verhält sich nämlich zum Manne, wie instinctives oder unbewusstes zum verständigen oder bewussten Handeln, darum ist das echte Weib ein Stück Natur, an dessen Busen der dem Unbewussten entfremdete Mann sich erquicken und erholen und vor dem tiefinnersten lauteren Quell alles Lebens wieder Achtung bekommen kann; und um diesen Schatz des ewig Weiblichen zu wahren, soll auch das Weib vom Manne vor jeder Berührung mit dem rauhen Kampfe des Lebens, wo es die bewusste Kraft zu entfalten gilt, möglichst bewahrt werden, und den süssen Naturbanden der Familie aufbehalten bleiben. Freilich liegt auch der hohe Werth des Weibes für den Mann nur in der Uebergangsperiode, wo die Spaltung zwischen Bewusstem und Unbewusstem schon erfolgt, aber die Wiederversöhnung beider noch nicht vollzogen ist. — Endlich sollte man Alles, was wir dem Unbewussten verdanken, als Gegengewicht gegen die Vorzüge der bewussten Vernunft beständig sich und Anderen vor Augen halten, damit der schon halb versiegte Quell alles Wahren und Schönen nicht vollends eintrockene, und die Menschheit in ein vorzeitiges Greisenalter eintrete; und auf dieses Bedürfniss hinzuweisen, war ein mächtiger Impuls mehr, mich zur schriftlichen Ausführung der in diesem Werke vorliegenden Gedankenarbeit zu bestimmen.

C.

Metaphysik des Unbewussten.

„Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige!"

Schelling.

I.

Die Unterschiede von bewusster und unbewusster Geistesthätigkeit und die Einheit von Wille und Vorstellung im Unbewussten.

1. Das Unbewusste erkrankt nicht, aber die bewusste Geistesthätigkeit kann erkranken, wenn ihre materiellen Organe Störungen erleiden, sei es durch körperliche Ursachen, sei es durch heftige Erschütterungen, welche von starken Gemüthsbewegungen herrühren. Dieser Punct ist, soweit wir auf denselben eingehen können, schon in dem Capitel über die Naturheilkraft (S. 118–122) berührt worden.

2. Das Unbewusste ermüdet nicht, aber jede bewusste Geistesthätigkeit ermüdet, weil ihre materiellen Organe zeitweise gebrauchsunthätig werden in Folge eines schnelleren Stoffverbrauchs, als die Ernährung in derselben Zeit ersetzen kann. Allerdings lässt sich durch einen Wechsel des besonders beanspruchten Sinnes, oder des Gegenstandes des Denkens oder der Sinneswahrnehmung die Ermüdung beseitigen, weil nun andere Organe und Gehirntheile, oder wenigstens dieselben Organe in eine andere Art von Thätigkeit versetzt werden, aber die allgemeine Ermüdung des Centralorganes des Bewusstseins ist selbst beim Wechsel der Gegenstände nicht zu verhindern und tritt bei jedem neuen Gegenstand um so schneller ein, je länger die Aufmerksamkeit schon bei anderen Gegenständen thätig war, bis zuletzt vollständige Erschöpfung erfolgt, die nur durch neue Sauerstoffaufnahme während des Schlafes wieder auszugleichen ist. Je mehr wir uns dem Gebiet des Unbewussten nähern, desto weniger ist eine Ermüdung zu bemerken, so z. B. im Gebiet der Gefühle, und um so weniger, je weniger Bestimmtheit für's Bewusstsein dieselben besitzen, denn desto

mehr gehört ihr eigentliches Wesen dem Unbewussten an. Während ein Gedanke nicht wohl länger als zwei Secunden ohne Unterbrechung im Bewusstsein festzuhalten ist, und das Denken in wenigen Stunden ermüdet, bleibt ein und dasselbe Gefühl zwar mit schwankender Intensität, aber ununterbrochen oft Tage und Nächte hindurch, ja Monate lang bestehen, und wenn es sich endlich abstumpft, so erscheint doch im Gegensatz zum Denken die Empfänglichkeit für andere Gefühle nicht beeinträchtigt, und diese ermüden dann nicht früher, als sie es ohnehin gethan hätten. Letztere Behauptung bedarf nur insoweit der Einschränkung, als das Gesetz der Stimmung mit zu berücksichtigen ist. — Vor dem Einschlafen, wo der Intellect ermüdet, treten die uns belastenden Gefühle gerade um so mächtiger hervor, weil sie nicht von Gedanken behindert sind, so stark, dass sie öfters den Schlaf verhindern. Auch im Traume sind lebhafte Gefühle viel häufiger, als klare Gedanken, und sehr viele Traumbilder verdanken augenscheinlich den vorhandenen Gefühlen ihren Ursprung. Ferner denke man an die unruhige Nacht vor einem wichtigen Ereigniss, an das Erwachen der Mutter bei dem leisesten Weinen des Kindes bei gleichzeitiger Unempfindlichkeit gegen andere stärkere Geräusche, an das Aufwachen zur bestimmten Stunde, wenn man den entschiedenen Willen dazu hat u. dergl. Alles dies beweist das unermüdliche Fortbestehen der Gefühle, des Interesses und des Willens im Unbewussten oder auch mit ganz schwacher Affection des Bewusstseins, während der ermüdete Intellect ruht, oder höchstens dem Gaukelspiel der Träume müssig zuschaut. Wo wir es mit demjenigen Zustand zu thun haben, welcher von allen, die überhaupt noch unserer Beobachtung zugänglich sind, am tiefsten im Unbewussten steckt und am wenigsten in's Bewusstsein hinüberreicht, der Entrückung der Mystiker, da schwindet auch der Begriff der Ermüdung auf ein Minimum zusammen, denn „hundert Jahre sind wie eine Stunde", und selbst die körperliche Ermüdung wird wie im Winterschlaf der Thiere durch unglaubliche Verlangsamung aller organischen Functionen fast getilgt; — man denke an die ewig betenden Säulenheiligen, oder die indischen Büsser und ihre vertrackten Stellungen.

3. **Alle bewusste Vorstellung hat die Form der Sinnlichkeit, das unbewusste Denken kann nur von unsinnlicher Art sein.** Wir denken entweder in Bildern,

dann nehmen wir direct die Sinneseindrücke und ihre Umgestaltungen und Combinationen aus der Erinnerung auf, oder wir denken in Abstractionen. Diese Abstractionen sind aber doch auch bloss von Sinneseindrücken abstrahirt, und mag man beim Abstrahiren fallen lassen, so viel man will, — so lange man überhaupt etwas übrig behält, kann es nur etwas sein, was in dem Ganzen schon steckte, aus welchem man erst abstrahirt, d. h. es sind auch die Abstracta für uns nur Reste von Sinneseindrücken und haben mithin die Form der Sinnlichkeit. — Dass die Sinneseindrücke, die wir von den Dingen empfangen, mit diesen keine Aehnlichkeit haben, ist schon aus der Naturwissenschaft genügend bekannt. Da nun das Unbewusste offenbar an der Sinneswahrnehmung nicht Theil nehmen kann, weil eben jede Sinneswahrnehmung schlechterdings Bewusstsein voraussetzt, und wo es nicht ist, erzeugt, so kann auch die unbewusste Vorstellung unmöglich die Form der Sinnlichkeit haben. Da aber das Bewusstsein schlechterdings gar nichts vorstellen kann, es sei denn in Form der Sinnlichkeit, so folgt, dass das Bewusstsein nun und nimmer mehr sich eine directe Vorstellung machen kann von der Art und Weise, wie die unbewusste Vorstellung vorgestellt wird, es kann nur negativ wissen, dass jene auf keine Weise vorgestellt wird, von der es sich eine Vorstellung machen kann. Höchstens kann man noch die sehr wahrscheinliche Vermuthung äussern, dass in der unbewussten Vorstellung die Dinge vorgestellt werden, wie sie an sich sind, da nicht abzusehen wäre, woher für das Unbewusste die Dinge anders scheinen sollten, als sie sind; jedoch giebt uns diese Erklärung durchaus keinen positiven Halt für die Vorstellung, und wir werden in Ansehung der Art und Weise des unbewussten Vorstellens nicht klüger.

4. Das Unbewusste schwankt und zweifelt nicht, es braucht keine Zeit zur Ueberlegung, sondern erfasst momentan das Resultat in demselben Moment, wo es den ganzen logischen Process, der das Resultat erzeugt, auf einmal und nicht nach einander, sondern in einander denkt, was dasselbe ist, als ob es ihn gar nicht denkt, sondern das Resultat unmittelbar in intellectualer Anschauung mit der unendlichen Kraft des Logischen hin-sieht. Auch diesen Punct haben wir schon öfter erwähnt, und überall so sehr bestätigt gefunden, dass wir ihn geradezu als ein unfehlbares Kriterium benutzen konnten, um im besonderen Falle

zu entscheiden, ob wir es mit einer Einwirkung des Unbewussten oder mit einer bewussten Leistung zu thun hatten. Darum muss die Ueberzeugung dieses Satzes wesentlich aus der Summe unserer bisherigen Betrachtungen gewonnen sein. — Hier will ich nur noch Folgendes anschliessen: Die Ideal-Philosophie fordert eine intelligible Welt ohne Raum und Zeit, welche der Erscheinungswelt mit ihren für bewusstes Denken und Sein geltenden Formen: Raum und Zeit, gegenüber steht. Wie der Raum erst in und mit der Natur gesetzt ist, werden wir später sehen, hier handelt es sich um die Zeit. Wenn wir nun annehmen dürfen, dass das Unbewusste jeden Denkprocess mit seinen Resultaten in einen Moment, d. h. in Null-Zeit zusammenfasst, so ist das Denken des Unbewussten zeitlos, obwohl noch in der Zeit, weil der Moment, in welchem gedacht wird, noch seine zeitliche Stelle in der übrigen Reihe der zeitlichen Erscheinungen hat. Bedenken wir aber, dass dieser Moment, in welchem gedacht wird, nur an dem In-Erscheinung-Treten seines Resultates erkannt wird, und das Denken des Unbewussten in jedem besonderen Falle nur für ein bestimmtes Eingreifen in die Erscheinungswelt Existenz gewinnt (denn Vorüberlegungen und Vorsätze braucht es nicht), so liegt der Schluss nahe, dass das Denken des Unbewussten nur insofern in der Zeit ist, als das In-Erscheinung-Treten dieses Denkens in der Zeit ist, dass aber das Denken des Unbewussten, abgesehen von der Erscheinungswelt und vom Eingreifen in diese, in der That nicht nur zeitlos, sondern auch unzeitlich, d. h. ausser aller Zeit wäre. Dann würde auch nicht mehr von Vorstellungs-Thätigkeit des Unbewussten im eigentlichen Sinne die Rede sein können, sondern die Welt der möglichen Vorstellungen würde als ideale Existenz im Schoosse des Unbewussten beschlossen liegen, und die Thätigkeit, als welche ihrem Begriffe nach etwas Zeitliches, zum mindesten Zeitsetzendes ist, würde erst in dem Moment und damit beginnen, dass aus dieser ruhenden idealen Welt aller möglichen Vorstellungen die Eine oder die Andere in reale Erscheinung tritt, was eben dadurch geschieht, dass sie vom Willen als Inhalt erfasst wird, wie wir später sehen werden zu Ende dieses Capitels S. 330—331. Damit hätten wir das Reich des Unbewussten als die intelligible Welt Kant's begriffen. — Hiermit stimmt völlig überein, dass die Zeitdauer in das bewusste Denken erst durch das materielle Organ des Bewusstseins

hineinkommt, dass das bewusste Denken nur darum Zeit erfordert, weil die Hirnschwingungen, auf denen es beruht, Zeit brauchen, wie ich dies im Capitel B. VIII. S. 267—268 kurz gezeigt habe.

5. Das Unbewusste irrt nicht. Die Begründung dieses Satzes muss sich auf den Nachweis beschränken, dass dasjenige, was man bei oberflächlicher Betrachtung für Irrthümer des Unbewussten halten könnte, bei näherer Erwägung nicht als solche angesehen werden kann. So lassen sich z. B. die vermeintlichen Irrthümer des Instinctes auf folgende vier Fälle zurückführen:

a) Wo gar kein besonderer Instinct existirt, sondern bloss eine Organisation, welche durch besondere Stärke gewisser Muskeln den allgemeinen Bewegungstrieb vorzugsweise auf diese Muskeln hinlenkt. So z. B. das unzweckmässige Stossen junger Rinder, die noch keine Hörner haben, oder wenn der Schlangengeier all sein Futter mit seinen starken Beinen vor dem Fressen zerstampft, obwohl dies nur bei lebenden Schlangen einen Zweck hat. In diesen Fällen ist die Organisation dazu da, einen besonderen Instinct überflüssig zu machen und zu ersetzen, der für gewisse Fälle zweckmässig wäre; die Organisation aber treibt zu denselben Bewegungen, die in gewissen Fällen zweckmässig sind, auch in anderen Fällen, wo sie überflüssig und nutzlos sind. Da aber das Unbewusste sich durch die Maschinerie der Organisation ein- für allemal die Arbeit leistet, die es sonst in jedem einzelnen Falle thun müsste, so würde man wegen der Kraftersparniss des Unbewussten diese Einrichtung selbst dann noch als zweckmässig anerkennen müssen, wenn in gewissen Fällen diese Organisation nicht nur überflüssig, sondern sogar zweckwidrig und nachtheilig wirkte, wenn nur die Anzahl der Fälle, wo sie zweckmässig ist, stark überwöge. Aber hiervon ist mir nicht einmal ein Beispiel bekannt.

b) Wo der Instinct durch naturwidrige Gewohnheit ertödtet ist, ein Fall der vielfach beim Menschen und seinen Hausthieren eintritt, wenn z. B. letztere auf der Weide giftige Kräuter und Pflanzen fressen, die sie im Naturzustande vermeiden, oder wenn der Mensch manche Thiere künstlich an eine ihrer Natur widersprechende Nahrung gewöhnt.

c) Wo der Instinct aus zufälligen Gründen nicht functionirt, also die Eingebung des Unbewussten ganz ausbleibt, oder in so schwachem Grade eintritt, dass andere entgegenstehende Triebe sie

überwinden, z. B. wenn ein Thier seinen natürlichen Feind nicht scheut und ihm dadurch zum Opfer fällt, den andere Thiere seiner Art instinctiv zu fliehen pflegen, oder wenn bei einem Schweine die Mutterliebe so gering ist, dass der Nahrungstrieb es zum Auffressen seiner Jungen bringt.

d) Wo der Instinct zwar auf die bewusste Vorstellung, auf welche er functioniren soll, richtig functionirt, aber diese bewusste Vorstellung einen Irrthum enthält. Wenn z. B. eine Henne auf einem untergelegten eirunden Stücke Kreide brütet, oder die Spinne ein mit ihrem Eierbeutel vertauschtes Knäulchen Baumwolle sorgfältig pflegt, so irrt in beiden die bewusste Vorstellung in Folge mangelhafter Sinneswahrnehmung, die die Kreide für ein Ei, das Baumwollenknäulchen für einen Eierbeutel hält; der Instinct aber irrt nicht, denn er tritt auf diese Vorstellung ganz richtig ein. Es wäre unbillig, zu verlangen, dass hier das Hellsehen des Instinctes eintreten solle, um den Irrthum der bewussten Vorstellung zu corrigiren; denn das Hellsehen des Instinctes betrifft ja gerade immer nur solche Puncte, welche die bewusste Wahrnehmung überhaupt nicht zu erreichen vermag, aber nicht solche, für welche der Mechanismus der sinnlichen Erkenntniss in allen gewöhnlichen Fällen ausreicht. Aber selbst wenn man diese Anforderung stellte, würde man immer noch nicht sagen können, dass das Unbewusste irrte, sondern nur, dass es mit seinem Hellsehen nicht eingriff, wo es hätte eingreifen können.

Auf diese vier Fälle lässt sich mit Leichtigkeit Alles zurückbringen, was man versucht sein könnte, für scheinbare Irrthümer des Instinctes zu halten. Was man im menschlichen Geiste für falsche und schlechte Eingebungen des Unbewussten halten könnte, würde noch leichter sein zu widerlegen; wo man von falschem Hellsehen hört, kann man so sicher sein, mit absichtlicher oder unabsichtlicher Täuschung zu thun zu haben, wie bei nicht zutreffenden Träumen, dass sie nicht Eingebungen des Unbewussten sind; ebenso kann man im Voraus überzeugt sein, dass alle krankhaften und schlechten Auswüchse an der Mystik oder an künstlerischen Conceptionen nicht aus dem Unbewussten, sondern aus dem Bewusstsein stammen, nämlich aus krankhaften Ausschweifungen der Phantasie, oder von verkehrter Erziehung und Bildung der Grundsätze, des Urtheiles und des Geschmackes. Endlich muss man unterscheiden, in wie weit und bis zu welchem Grade in

einem bestimmten Falle die Einwirkung des Unbewussten gereicht hat. Denn ich kann z. B. über einer Erfindung grübeln, und dazu einen Anlauf in bestimmter Richtung genommen haben; wenn ich mir nun über einen gewissen Punct den Kopf zerbreche, der mir zur Vollendung des Ganzen bloss noch zu fehlen scheint, so wird es allerdings einer Einwirkung des Unbewussten zu verdanken sein, wenn mir dieser plötzlich einfällt; nun braucht aber keineswegs hiermit die Erfindung in brauchbarer Weise abgeschlossen zu sein, denn ich kann ja in meinem Glauben geirrt haben, dass nur dieser Eine Punct zur Vollendung des Ganzen noch fehle, oder das Ganze kann vollendet, aber überhaupt nichts werth sein, und dennoch darf man nicht behaupten, dass jene Eingebung des Unbewussten falsch oder schlecht gewesen sei, sondern sie war entschieden gut und richtig für den Punct, den ich gerade suchte, nur dass der gesuchte Punct nicht der richtige war. Wenn ein andermal eine Eingebung des Unbewussten gleich die Erfindung in den Grundzügen fix und fertig hinstellt, so ist eben diese letztere nur weiter gegangen, aber richtig und gut für den Zweck, bis zu dem sie gerade reichen, sind beide, sind alle Einwirkungen des Unbewussten.

6. Das Bewusstsein erhält seinen Werth erst durch das Gedächtniss, d. h. durch die Eigenschaft der Hirnschwingungen, bleibende Eindrücke oder moleculare Lagerungsveränderungen von der Art zu hinterlassen, dass von nun an dieselben Schwingungen leichter als das vorige Mal hervorzurufen sind, indem das Hirn nunmehr auf denselben Reiz gleichsam leichter resonirt; dies ermöglicht erst das Vergleichen gegenwärtiger Wahrnehmungen mit früheren, ohne welches alle Begriffsbildung fast unmöglich wäre, — es ermöglicht überhaupt erst das Sammeln von Erfahrungen. Das bewusste Denken nimmt mit dem Gedächtnissmateriale, dem fertigen Begriffs- und Urtheilsschatze, und der Uebung des Denkens an Vollkommenheit zu. Dem Unbewussten dagegen können wir kein Gedächtniss zuschreiben, da wir das letztere nur mit Hülfe der im Gehirne verbleibenden Eindrücke zu begreifen vermögen, und dasselbe ganz oder stückweise durch Beschädigungen des Gehirnes zeitweise oder für immer verloren gehen kann. Auch denkt das Unbewusste Alles, was es zu einem bestimmten Falle braucht, implicite in einem Momente mit, es braucht also keine Vergleichungen anzustellen; ebenso wenig hat

es Erfahrungen nöthig, da es vermöge seines Hellsehens Alles weiss oder wissen kann, sobald nur der Wille es dringend genug verlangt. Daher ist das Unbewusste immer bis zu dem Grade vollkommen, wie es überhaupt seiner Natur nach sein kann, und ist eine weitere Vervollkommnung in dieser Richtung undenkbar; wenn darüber hinausgegangen werden soll, so muss es durch eine Aenderung der Richtung selbst geschehen, d. h. durch den Uebergang vom Unbewussten in's Bewusstsein.

7. Im Unbewussten ist Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden, es kann nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, und nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird; im Bewusstsein dagegen kann zwar auch nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, aber es kann Etwas vorgestellt werden, ohne dass es gewollt würde: das Bewusstsein ist die Möglichkeit der Emancipation des Intellectes vom Willen. — Die Unmöglichkeit eines Wollens ohne Vorstellung ist schon Cap. A. IV. besprochen worden; hier handelt es sich um die Unmöglichkeit einer unbewussten Vorstellung ohne den unbewussten Willen zu ihrer Verwirklichung, d. h. ohne dass diese unbewusste Vorstellung zugleich Inhalt oder Gegenstand eines unbewussten Willens wäre. Am klarsten ist dies Verhältniss beim Instincte und den auf leibliche Vorgänge bezüglichen unbewussten Vorstellungen. Hier ist jede einzelne unbewusste Vorstellung von einem unbewussten Willen begleitet, welcher zu dem allgemeinen Willen der Selbsterhaltung und Gattungserhaltung im Verhältnisse vom Wollen des Mittels zum Wollen des Zweckes steht. Denn dass alle Instincte mit wenigen Ausnahmen die beiden Hauptzwecke in der Natur, Selbst- und Gattungserhaltung, verfolgen, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, mögen wir nun auf die Entstehung der Reflexbewegungen, Naturheilwirkungen, organischen Bildungsvorgänge und thierischen Instincte sehen, oder auf die Instincte zum Verständnisse der sinnlichen Wahrnehmung, zur Bildung der Abstracta und unentbehrlichen Beziehungsbegriffe, zur Bildung der Sprache, oder auf die Instincte der Scham, des Ekels, der Auswahl in der geschlechtlichen Liebe u. s. w.; es würde übel aussehen mit Menschen und Thieren, wenn auch nur Eines von allen diesen ihnen fehlte, z. B. die Sprache oder die Bildung der Beziehungsbegriffe, Beides für Thiere und Menschen gleich wichtig. Alle Instincte,

die nicht auf Selbst- oder Gattungserhaltung gehen, beziehen sich auf den dritten Hauptzweck in der Welt, Vervollkommnung und Veredelung der Gattung, etwas beim Menschengeschlechte besonders Hervortretendes. Unter das allgemeine Wollen dieses Zweckes fällt das Wollen aller besonderen Fälle als Mittel, wo das Unbewusste in die Geschichte fördernd eingreift, sei es in Gedanken (mystische Gewinnung von Wahrheiten), oder Thaten, sei es in Einzelnen (wie bei Heroen der Geschichte) oder in Massen des Volkes (wie bei Staatenbildungen, Völkerwanderungen, Kreuzzügen, Revolutionen politischer, kirchlicher oder socialer Art u. s. w.). Es bleibt uns noch die Einwirkung des Unbewussten im Gebiete des Schönen und in dem des bewussten Denkens. In beiden Fällen haben wir schon anerkennen müssen, dass das Eingreifen des Unbewussten zwar vom bewussten Willen des Augenblickes unabhängig, aber dafür ganz und gar abhängig ist vom innerlichen Interesse am Gegenstande, von dem tiefen Bedürfnisse des Geistes und Herzens nach Erreichung dieses Zieles, dass es zwar davon ziemlich unabhängig ist, ob man sich gerade augenblicklich lebhaft im Bewusstsein mit dem Gegenstande beschäftigt, dass es aber sehr von einer dauernden und angelegentlichen Beschäftigung mit demselben abhängt. Wenn nun das tiefinnere Geistesinteresse und Herzensbedürfniss schon selber wesentlich unbewusster, nur zum kleineren Theile in's Bewusstsein fallender Wille ist, oder doch ebenso wie die angelegentliche Beschäftigung mit der Sache höchst geeignet ist, den unbewussten Willen zu erwecken und zu erregen, wenn ferner die Eingebung um so leichter erfolgt, je mehr sich das Interesse vertieft und von den lichten Höhen des Bewusstseins in die dunkeln Gründe des Herzens, d. h. in's Unbewusste, zurückgezogen hat, so werden wir gewiss berechtigt sein, auch in diesen Fällen einen unbewussten Willen anzunehmen. In der blossen Auffassung des Schönen aber werden wir gewiss einen Instinct anerkennen müssen, der zu dem dritten Hauptzwecke, der Vervollkommnung des Geschlechtes, gehört, denn man denke nur, was das Menschengeschlecht wäre, was es glücklichsten Falles am Ende der Geschichte erreichen könnte, und wie viel elender das elende Menschenleben sein würde, wenn Niemand das Gefühl des Schönen kennte.

Es bleibt uns nun nur noch Ein Punct übrig, der freilich den meisten Lesern wohl keine Bedenken machen wird, ich

meine das Hellsehen in Wahrträumen, Visionen, spontanem und künstlichem Somnambulismus. Aber auch wer diese Erscheinungen gelten lässt, wird sich bald überzeugen, dass immer der unbewusste Wille mitspielt. Wo sich das Hellsehen auf Angaben von Heilmitteln für sich selbst bezieht, leuchtet dies sofort ein, und eine hellsehende Angabe von Heilmitteln für fremde Personen möchte ich stark bezweifeln, es sei denn, dass diese dem Herzen der hellsehenden Personen sehr nahe stehen, und ihr Interesse fast so sehr wie ihr eigenes Wohl erregen. Wahrsagende Träume, Ahnungen, Visionen oder Gedankenblitze, welche andere Gegenstände haben, beziehen sich entweder auf wichtige Puncte der eigenen Zukunft, Warnung vor Lebensgefahr, Tröstung über Schmerz (Göthe's Doppelgesicht) und dergleichen, oder sie geben Aufschluss über die am nächsten geliebten Personen, Gatten und Kind, verkünden z. B. den Tod des Entfernten, oder bevorstehendes Unglück; oder endlich sie beziehen sich auf Ereignisse von erschütternder Grösse und Tragweite, die jedes Menschen Herz nahe gehen, z. B. die Brände grosser Städte (Swedenborg), besonders der eigenen Vaterstadt u. s. w. In allen diesen Fällen sieht man, wie eng die Eingebung des Unbewussten mit dem innersten Willensinteresse des Menschen verknüpft ist, in allen diesen Fällen ist man daher auch berechtigt, einen unbewussten Willen anzunehmen, welcher eben *das für diesen besonderen dem Bewusstsein noch unbekannten Fall specificirte allgemeine Interesse repräsentirt*. Nie wird das Hellsehen eines Menschen von selbst auf Dinge gerathen, die nicht auf's Innigste mit dem Kerne seines eigenen Wesens verwoben sind, was aber die Antworten der künstlichen Somnambülen auf ihnen vorgelegte gleichgültige Fragen betrifft, so sei es mir so lange erlaubt, an deren Abstammung aus dem Unbewussten zu zweifeln, als ich mich verpflichtet fühle, diejenigen Magnetiseure als eitle Prahler oder betrügerische Charlatane zu verachten, welche den Somnambülen andere als auf das eigene Wohl bezügliche Fragen vorzulegen sich nicht scheuen. Wenn auch der somnambüle Zustand für die Eingebungen des Unbewussten empfänglicher ist, als jeder andere, so ist darum doch nur das Wenigste, was einer Somnambüle einzufallen beliebt, Eingebung des Unbewussten, und erfahrene Magnetiseure wissen sehr wohl zu berichten, wie sehr man sich zu hüten habe, dass Einen nicht die dem Weibe angeborene Laune und Verstellung

sogar im somnambülen Zustande betrüge, ohne dass die somnambüle Person irgend die bewusste Absicht der Täuschung hätte.

Wir dürfen als Resultat dieser Betrachtung annehmen, dass wir keine unbewusste Vorstellung kennen, welche nicht mit unbewusstem Willen verbunden wäre, und zwar wenn wir bedenken, dass die unbewusste Vorstellung etwas ganz Anderes ist, als das, was als Conception oder Eingebung des Unbewussten im Bewusstsein erscheint, dass vielmehr erstere und letztere sich wie Ding an sich und Erscheinung, aber zugleich auch wie Ursache und Wirkung verhalten, so werden wir es sehr einleuchtend finden, dass der mit der unbewussten Vorstellung direct verbundene unbewusste Wille, welcher die Anwendung des allgemeinen Interesses auf den besonderen Fall repräsentirt, in nichts Anderem bestehe, als in dem Wollen der Verwirklichung seiner unbewussten Vorstellung, wenn man unter Verwirklichung das Zur-Erscheinung-Bringen in der natürlichen Welt versteht, und zwar hier unmittelbar im Bewusstsein als Vorstellung in Form der Sinnlichkeit durch Erregung der betreffenden Gehirnschwingungen. Dies ist aber die wahre Einheit von Wille und Vorstellung, dass der Wille eben nichts als die Verwirklichung seines Inhaltes, d. h. der mit ihm verbundenen Vorstellung, will. Betrachten wir andererseits das Bewusstsein und den grossartigen zu seiner Erzeugung in Scene gesetzten Apparat, und erinnern wir uns aus dem letzten Capitel des vorigen Abschnittes, was wir erst im Capitel XIII. dieses Abschnittes näher begründen werden, dass aller Fortschritt in der Stufenreihe der Wesen und in der Geschichte in der Erweiterung des Gebietes, wo das Bewusstsein herrscht, besteht, dass aber diese Erweiterung der Herrschaft nur durch Befreiung des Bewusstseins von der Herrschaft des Affectes und Interesses, mit einem Worte des Willens, und durch alleinige Unterwerfung unter die bewusste Vernunft erkämpft werden kann, so liegt der Schluss nahe, dass die fortschreitende Emancipation des Intellectes vom Willen der eigentliche Kernpunct und nächste Zweck der Erschaffung des Bewusstseins ist. Dies wäre aber widersinnig, wenn das Unbewusste an sich schon die Möglichkeit dieser Emancipation enthielte, denn der ganze grosse Apparat für Herstellung des Bewusstseins wäre dann in dieser Absicht überflüssig. Hieraus und aus der Erscheinung, dass wir nirgends eine unbewusste Vorstel-

lung ohne unbewussten Willen kennen, schliesse ich, dass Wille und Vorstellung im Unbewussten nur in untrennbarer Einheit existiren kann; denn es wäre doch mindestens sehr wunderlich, wenn unbewusste Vorstellung abgesondert existirte, und wir nirgends etwas davon merkten. — Dazu kommt noch folgende bestätigende Betrachtung. —

Das Denken oder Vorstellen als solches ist völlig in sich beschlossen, hat gar kein Wollen, kein Streben oder Demähnliches, es hat auch als solches keinen Schmerz oder Lust, also auch kein Interesse; Alles dieses haftet nicht am Vorstellen, sondern am Wollen. Mithin kann das Vorstellen an sich niemals ein zur Veränderung treibendes Moment in sich selber finden, es wird sich absolut indifferent nicht nur gegen sein Sosein oder Anderssein, sondern auch gegen sein Sein oder Nichtsein verhalten, da ihm Alles dies ganz gleichgültig ist, weil es ja überhaupt interesselos ist. Hieraus geht hervor, dass das Vorstellen, da es weder ein Interesse an seiner eigenen Existenz, noch irgend ein Streben nach derselben hat, auch in sich selber durchaus keinen Grund finden kann, aus dem Nichtsein in's Sein, oder, wenn man lieber will, aus dem *potentiâ*-Sein in's *actu*-Sein überzugehen, d. h. dass es zu jedem actuellen Vorstellen eines Grundes bedarf, der nicht im Vorstellen selber liegt. Dieser Grund ist für das bewusste Vorstellen die Materie in ihren Sinneseindrücken und Hirnschwingungen, für das unbewusste Vorstellen kann es diese nicht sein, sonst würde es eben auch zum Bewusstsein kommen, wie im dritten Capitel zu zeigen ist, folglich kann es für diese nur der unbewusste Wille sein. Dies stimmt vollkommen mit unseren Erfahrungen, denn überall ist es das Interesse, der Wille, der auf den besonderen Fall losgehend die Vorstellung erst in's Dasein zwingt. Wenn aber im Unbewussten die Vorstellung nur vom Willen hervorgerufen werden kann, so versteht es sich von selber, dass gerade immer nur diejenigen Vorstellungen zur Existenz kommen, welche dem Willen zum Inhalte oder Gegenstande dienen. Ich will hier noch einmal die Bemerkung anfügen, dass, da dem Willen unmittelbar die That folgt, es keine Geistesthätigkeit im Unbewussten geben kann, als im Moment der beginnenden That, und so lange als der Wille zur Fortsetzung der That erforderlich ist. Selbst wenn der Wille zur Verwirklichung seines Inhaltes und Ueberwindung der vorliegenden Widerstände zu schwach ist, trifft dies

zu; denn entweder besteht die That im misslingenden Versuche, oder das Unbewusste denkt statt dieses Zweckes gleich die geeigneten vorbereitenden Mittel. —

Es könnte hier noch ein Einwand erhoben werden, nämlich der, dass ja doch das Unbewusste nur die letzten Resultate will, aber den genzen Denkprocess denken muss, der zu diesen Resultaten führt. Wer aber das 4. dieses Capitels aufmerksam gelesen hat, wird darin schon die Beantwortung dieses Einwandes gefunden haben. Das unbewusste Denken fasst eben 'elle Glieder eines Processes, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck u. s. w., in einen einzigen Moment zusammen, und denkt sie nicht vor, neben oder ausser, sondern in dem Resultate selbst, sie denkt sie gar nicht anders als durch das Resultat. Daher kann dieses Denken nicht als ein besonderes Denken ausserhalb des Resultates geltend gemacht werden, es ist vielmehr implicite im Denken des Resultates mit enthalten, ohne jemals explicirt zu werden; folglich ist das allein in unserem gewöhnlichen Sinne Gedachte das Resultat, und der Satz bleibt bestehen, dass nur Das unbewusst gedacht werden kann, was gewollt wird. — Ueberdies kann man sogar bei der gewöhnlichen Kategorie des unbewussten Denkens, bei Mittel und Zweck sagen, dass auch der in der Vorstellung des gewollten Mittels implicite mit gedachte Zweck implicite mit gewollt werde.

Nach alle dem besteht die einzige Thätigkeit des Unbewussten im Wollen, und die den Willen erfüllende unbewusste Vorstellung ist auch für die Thätigkeit nur der unzeitliche, gleichsam in die Zeitlichkeit bloss mit hineingerissene Inhalt; Wollen und Thätigsein sind demnach identische oder Wechselbegriffe; nur durch sie wird die Zeit gesetzt, nur durch sie wird die Vorstellung aus dem *potentiâ*-Sein in's *actu*-Sein, aus dem Sein im Wesen in's Sein in der Erscheinung, und damit in die Zeit, hineingeworfen. Ganz anders mit der bewussten Vorstellung, die ein Product aus verschiedenen Factoren ist, von denen der eine, die Hirnschwingungen, von vornherein mit der Dauer behaftet ist.

II.

Gehirn und Ganglien als Bedingung des thierischen Bewusstseins.

Fast alle Naturforscher, Physiologen uud Aerzte sind Materialisten, und je mehr die Kenntniss und Denkweise der Naturwissenschaften und Physiologie sich unter das gebildete Publicum ausbreitet, desto mehr greift die materialistische Weltanschauung um sich. Woran liegt das? An der Einfachheit und schlagenden Evidenz der Thatsachen, auf die sich die materialistische Auffassung der Thier- und Menschenseele, des einzigen uns bekannten Geistes, stützt. Nur wer diese Thatsachen nicht kennt, wie die unwissenschaftliche Menge, oder die Gelehrtenwelt ohne naturwissenschaftliche und physiologische Kenntnisse, oder wer mit den vorgefassten Meinungen religiöser oder philosophischer Systeme an diese Thatsachen herantritt, nur der kann sich ihrem Einflusse entziehen; jeden unbefangenen denkenden Menschen aber müssen sie schlechterdings überzeugen, weil sie eben nur genommen zu werden brauchen, wie sie sind; sie sprechen ihre Bedeutung mit so naiver Klarheit von selber aus, dass man gar nicht nöthig hat, dieselbe zu suchen. Und diese naive Klarheit und Unmittelbarkeit des Resultates, diese drastische Evidenz desselben, die sich nur mit Gewalt verläugnen lässt, dies ist es, was der materialistischen Auffassung des Geistes ein so grosses Uebergewicht über die schwierigen und spitzfindigen Deductionen und Wahrscheinlichkeitsbeweise, gegen die willkürlichen Annahmen und oft schiefen Consequenzen der spiritualistischen Psychologie sichert, was alle klaren, den mystisch-philosophischen Speculationen abgeneigten Köpfe zur Fahne des Materialismus schwören lässt, der einfach ist wie die Natur, die ihn lehrt und klar und zutreffend in allen seinen richtigen Conse-

quenzen, wie diese seine hehre Mutter. Dass der Materialismus dabei die religiösen Systeme vor den Kopf stösst, kann ihm in unserer Zeit nur um so mehr Anhänger gewinnen, dass er aber mit der speculativen Philosophie in Widerspruch geräth, daraus macht er sich erst gar nichts; denn wie wenig Menschen haben ein speculatives Bedürfniss, wie viel weniger noch philosophische Bildung? Darum hat der Materialismus weder das Bedürfniss, noch die Fähigkeit, die unverstandenen Abstractionen, wie Kraft, Stoff u. s. w., aus denen sein Gebäude besteht, zu untersuchen, und den höheren Fragen der Philosophie gegenüber verhält er sich theils skeptisch, indem er läugnet, dass ihre Lösung diesseits der Grenzen des menschlichen Verstandes liege, theils läugnet er die Berechtigung dieser Fragen überhaupt. So weiss er sich nach allen Richtungen hin in seiner Haut am wohlsten zu fühlen, und ist mit den täglich fortschreitenden Entdeckungen der Naturwissenschaften völlig befriedigt, in dem guten Glauben, dass Alles, was der Mensch erfahren kann, im Verfolge der speciellen Wissenschaften liegen müsse. Es ist mithin kein Wunder, dass der Materialismus Terrain gewinnt, während die Philosophie Terrain verliert, denn nur eine Philosophie, welche allen Resultaten der Naturwissenschaften volle Rechnung trägt, und den an sich berechtigten Ausgangspunct des Materialismus ohne Einschränkung in sich aufnimmt, nur eine solche Philosophie kann hoffen, dem Materialismus Stand zu halten, wenn sie zugleich die Bedingung erfüllt, gemeinverständlich zu sein, was die Identitätsphilosophie und der absolute Idealismus eben leider nicht ist.

Den ersten Versuch, den Materialismus in die Philosophie auf verständliche Weise aufzunehmen, machte Schopenhauer, und es liegt in diesem Versuche nicht der geringste Theil sowohl seines Verdienstes, als seiner seit einigen Jahren beginnenden Popularität. Aber sein Compromiss war ein halber, er liess dem Materialismus den Intellect, und reservirte der Speculation den Willen. Diese gewaltsame Zerreissung ist sein schwacher Punct, denn wenn dem Materialismus einmal das bewusste Vorstellen und Denken eingeräumt ist, so hat er volles Recht, auch das bewusste Fühlen und damit das bewusste Begehren und Wollen in Anspruch zu nehmen, da die physiologischen Erscheinungen für alle bewusste Geistesthätigkeiten das Gleiche aussagen. — In der That giebt es kein Mittel, als Ignoriren oder spitzfindiges Wegdeuteln, um den ersten

Fundamentalsatz des Materialismus umzustossen: „alle bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch normale Function des Gehirnes zu Stande kommen.“ So lange man nun aber keine andere als bewusste Geistesthätigkeit kennt oder kennen will, so sagt dieser Satz: „alle Geistesthätigkeit kann nur durch Function des Gehirnes zu Stande kommen“; der Schluss liegt auf der Hand: „entweder ist alle Geistesthätigkeit blosse Function des Gehirnes, oder ein Product von Hirnfunction und einem anderen, welches für sich zu keiner Aeusserung kommen kann, sondern rein potentiell ist, und erst in und an der normalen Hirnfunction zur Aeusserung gelangt, welche sich nunmehr als Geistesthätigkeit darstellt.“ Man sieht, dass die Entscheidung dieser Alternative auf Beseitigung jenes Anderen als eines nutzlosen, nichtssagenden Ballastes, nicht zu umgehen ist. Ganz anders stellt sich die Sache, sobald man die unbewusste Geistesthätigkeit bereits als ursprüngliche und erste Form derselben kennt, ohne deren Beihülfe die bewusste Geistesthätigkeit auf Schritt und Tritt gelähmt sein würde. Dann sagt der Satz nur: „die bewusste Geistesthätigkeit kann nur durch die Function des Gehirnes zu Stande kommen“, über die unbewusste Geistesthätigkeit dagegen sagt er gar nichts aus, sie bleibt also, da alle Erscheinungen ihre Unabhängigkeit von den Hirnfunctionen beweisen, als etwas Selbstständiges bestehen, und nur die Form des Bewusstseins erscheint durch die Materie bedingt.

Wir gehen nun zu einer kurzen Darstellung der Thatsachen über, deren theoretischer Ausdruck jener Satz ist.

1) Das Gehirn ist in formeller und materieller Beziehung das höchste Product organischer Bildungsthätigkeit.

„Wir finden im Gehirne Berge und Thäler, Brücken und Wasserleitungen, Balken und Gewölbe, Zwingen und Hacken, Klauen und Ammonshörner, Bäume und Garben, Harfen und Klangstäbe u. s. w. u. s. w. Niemand hat den Sinn dieser sonderbaren Gestalten erkannt.“ (Huschke in „Schädel, Hirn und Seele des Menschen“).

Es giebt kein thierisches Organ, was zartere, wunderbarere, mannigfaltigere Formen, feinere und eigenthümlichere Structur hätte. Die Ganglienkügelchen des Gehirnes lassen theils Primitivfasern aus sich entspringen, theils sind sie durch solche mit einander verbunden, theils von ihnen umgeben; diese Primitivfasern, hohle, mit einem öligen, gerinnbaren Inhalte versehene, etwa $^{1}/_{1000}$

Linie starke Röhren, gehen mit einander wieder die eigenthümlichsten Verschlingungen und Durchkreuzungen ein. Leider ist die so schwierige Anatomie des Gehirnes noch ebenso weit zurück, wie seine chemische Untersuchung, aber auch aus letzterer wissen wir schon soviel, dass die chemische Zusammensetzung des Gehirnes keineswegs so einfach ist, als man früher wohl glaubte, dass sie namentlich an verchiedenen Stellen verschieden ist, dass in ihr die eigenthümlichen Gehirnfette mit ihrem Phosphorgehalte eine grosse Rolle spielen, und sich noch andere Stoffe daselbst finden, welche in keinem anderen Gebilde in derselben Weise wiederkehren, z. B. Cerebrin und Lecithin. Wie weit übrigens unsere Chemie für solche Untersuchungen noch zurück ist, das entnehme man aus dem Beispiele, dass sie Blut oder Eiter, welches mit einem Ansteckungsstoffe inficirt ist, nicht von gesundem zu unterscheiden vermag, dass die Unterschiede zwischen isomeren Stoffen (von gleicher Zusammensetzung, aber von ungleichen Eigenschaften in Folge verschiedener Atomlagerung, wie die verschiedene Lichtbrechung und Drehung sie zeigt) ihr bei der Analyse meist verschwinden, sowie dass sie erst jetzt anfängt, eine Menge fein vertheilter Metalle durch Spectralanalyse zu entdecken, von denen Minimalquantitäten in organischen Stoffen von grösster Wichtigkeit sein können. Alle diese Sachen gewinnen um so mehr an Bedeutung, mit je höheren organischen Gebilden man zu thun hat.

2) Im Gehirne ist der Stoffwechsel schneller, als in jedem anderen Theile des Leibes, weshalb auch die Blutzufuhr unverhältnissmässig viel stärker. Dies deutet auf eine Concentration lebendiger Thätigkeit im Gehirne, wie sie in keinem anderen Theile des Körpers stattfindet.

3) Das Gehirn hat für die organischen Functionen des körperlichen Lebens keine unmittelbare Bedeutung. Dies beweisen die Versuche Flourens, der nachwies, dass Thiere, denen das Gehirn herausgenommen ist, Monate und Jahre lang leben und gedeihen können. Es gehört dazu freilich, dass die Operation selbst und der dabei stattfindende Blutverlust nicht zu heftig sei und die Kräfte des Thieres zu sehr herunterbringt, daher der Versuch nur bei solchen Thieren völlig gelingen kann, wo das Hirn ohne zu grosse Schwierigkeiten entfernt werden kann, z. B. bei Hühnern. Aus diesen drei ersten Puncten lässt sich schon schliessen, dass das Hirn, die Blüthe des Organismus und der Heerd der lebendigsten Thätig-

keit, eine geistige Bestimmung haben müsse, da es keine leibliche hat.

4) Mit steigender Vollkommenheit des Gehirnes oder der es vertretenden Ganglienknoten steigt die geistige Befähigung im Thierreiche, während die leiblichen Functionen von allen Thieren, ob klug oder dumm, durchschnittlich gleich gut vollzogen werden. Dieser Satz ist evident selbst für den Laien.

5) Die geistigen Anlagen und Leistungsfähigkeit stehen im Verhältnisse zur Quantität des Gehirnes, insoweit nicht die Qualität desselben Abweichungen herbeiführt. „Nach den genauen Messungen des Engländers Peacock nimmt das Gewicht des menschlichen Gehirnes stetig und sehr rasch bis zum fünfundzwanzigsten Lebensjahre zu, bleibt auf diesem Normalgewichte stehen bis zum funfzigsten, und nimmt von da an stetig ab. Nach Sims erreicht das Gehirn, welches an Masse bis zum dreissigsten oder vierzigsten Jahre wächst, erst zwischen dem vierzigsten und funfzigsten Lebensjahre das Maximum seines Volumens. Das Gehirn alter Leute wird atrophisch, d. h. kleiner, es schrumpft, und es entstehen Hohlräume zwischen den einzelnen Gehirnwindungen, welche vorher fest an einander lagen. Dabei wird die Substanz des Gehirnes zäher, die Farbe graulicher, der Blutgehalt geringer, die Windungen schmäler und die chemische Constitution des Greisengehirnes nähert sich nach Schlossberger wieder derjenigen der jüngsten Lebensperiode.“ (Büchner, Kraft und Stoff, 5te Aufl. S. 109.) Das Durchschnittsgewicht des Gehirnes beträgt nach Peacock beim Manne funfzig, beim Weibe vierundvierzig Unzen; nach Hoffmann betrüge der Unterschied nur zwei Unzen; Lauret zog aus den Messungen von zweitausend Köpfen das Resultat, dass sowohl der Umfang, als an verschiedenen Stellen genommene Durchmesser bei Weibern stets geringer sind, als bei Männern. Während das Normalgewicht 3—3 $\frac{1}{2}$ Pfund beträgt, wog Cuviers Gehirn weit über vier Pfund. Angeborener Blödsinn zeigt immer ein auffallend kleines Gehirn, umgekehrt ist regelwidrige Kleinheit des Gehirnes immer mit Blödsinn verbunden. Panhappe beweist aus 782 Fällen die allmälige Gewichtsverringerung des Gehirnes im Verhältniss zur Verstandesabnahme beim Wahnsinn oder der Tiefe der geistigen Störung. Bei allen Cretins zeigt Gehirn und Schädel auffallende Kleinheit, letzterer Asymmetrie und Missgestalt; besonders verkümmert sind die Hemisphären. Das Gehirn des Negers ist viel kleiner, als das des

Europäers, die Stirn zurückliegend, der Schädel minder umfangreich, überhaupt thierähnlicher; den Eingeborenen Neuhollands fehlen die höheren Theile des Gehirnes in auffallendem Maasse. Auch der Schädelbau der europäischen Menschheit hat in der historischen Zeit sich nicht unbedeutend vervollkommnet, namentlich tritt mit dem Fortschritt der Civilisation die vordere Kopfgegend auf Kosten der hinteren hervor, wie Ausgrabungen aus den verschiedensten Zeiten beweisen. Dasselbe Verhältniss findet auch zwischen den rohen und gebildeten Ständen der heutigen Zeit im Allgemeinen statt, wie unter anderen die Erfahrungen der Hutmacher beweisen. Dass hier nicht einzelne Fälle, sondern nur Durchschnittszahlen beweisend sein können, versteht sich von selbst; die einzelnen Abweichungen, dass z. B. kluge Leute einen kleinen, dumme einen grossen Schädel haben können, kommen auf Rechnung theils der Schädeldicke, theils des Unterschiedes von Anlage und Ausbildung, theils der Gestalt der Windungen und der Qualität des Gehirnes.

Was wir von der Einwirkung der Qualität wissen, ist wenig, aber doch etwas. Z. B. ist das Kindergehirn breiiger, wasserreicher, fettärmer, als das der Erwachsenen; die Unterschiede zwischen grauer und weisser Substanz, die mikroskopischen Eigenthümlichkeiten bilden sich erst allmälig heraus; die an Erwachsenen sehr deutliche sogenannte Faserung des Gehirnes ist am Kindergehirne nicht zu erkennen; je deutlicher diese Faserung wird, um so bestimmter tritt auch die geistige Thätigkeit hervor; das Fötushirn hat sehr wenig Fett (und damit Phosphor), und steigt der Fettgehalt bis zur Geburt und beim Neugeborenen ziemlich rasch mit vorrückendem Alter. Auch bei Thieren hat das Gehirn durchschnittlich um so mehr Fett, je höher sie stehen, und je kleiner das Gehirn im Verhältniss zum Verstande des Thieres ist, z. B. beim Pferd. Dieses Fett scheint sehr wichtig zu sein, denn bei Thieren, die man hungern lässt, verliert das Hirn nicht, wie andere Organe, einen Theil seines Fettgehaltes. — Von der Zahl, Tiefe und Gestalt der Hirnwindungen hängt bei gleichem Volumen die Grösse seiner Oberfläche ab, — ein höchst wichtiger Factor, der ein geringeres Gewicht paralysiren kann. Im Durchschnitt sind auch die Windungen und Furchungen um so zahlreicher, tiefer, und verworrener, je höher eine Thierart oder Menschenrace steht.

Es würde jetzt begreiflich sein, wenn das Gesetz des Verhältnisses von Hirnmasse und geistiger Begabung bei einigen wenigen

Thieren, den grössten der Gegenwart, eine Ausnahme erlitte, indem sie das Menschenhirn an Masse übertreffen; gleichwohl beruht selbst diese scheinbare Abweichung nur in einem Ueberwiegen derjenigen Gehirntheile, welche dem Körpernervensystem als Centralorgan der willkürlichen Bewegung und Empfindung dienen, und welche theils wegen der grösseren Menge und Dicke der in ihnen zusammenlaufenden Nervenstränge, theils wegen der zur Bewegung einer grösseren Masse nothwendigen grösseren mechanischen Kraftentwickelung ein grösseres Volumen darbieten müssen. Dagegen erreichen die vorzugsweise den Denkfunctionen vorstehenden vorderen Theile des Hirnes bei keinem Thiere auch nur an Quantität die Ausbildung, wie beim Menschen.

6) Das bewusste Denken kräftigt das Gehirn, wie jede Thätigkeit ihr Organ, und ist die Kraftäusserung des Denkens stets von Stoffverbrauch begleitet. Wie jeder Muskel, wenn er vorzugsweise geübt wird, kräftiger wird und an Masse zunimmt (z. B. die Waden der Tänzerinnen), so wird auch das Gehirn durch Denkübung tüchtiger zum Denken und nimmt an Qualität und Quantität zu.

Albers in Bonn erzählt, er habe die Gehirne von mehreren Personen secirt, welche seit mehreren Jahren geistig sehr viel gearbeitet hatten; bei allen fand er die Gehirnsubstanz sehr fest, die graue Substanz und die Gehirnwindungen auffallend entwickelt. Die Zunahme an Masse wird theils durch den Unterschied bei gebildeten und niederen Ständen, theils durch den Zuwachs in Folge der fortschreitenden Civilisation in Europa bewiesen, was beides freilich nur mit Hülfe der Vererbung sich so weit summirt, dass es constatirt werden kann. — Dass alles Denken mit Stoffverbrauch im Gehirn verbunden ist, geht schon aus der einfachen Erscheinung der Ermüdung des Denkens hervor, die ohne dies gar nicht zu begreifen wäre. Geistige Arbeit vermehrt ebenso gut wie körperliche nicht nur die Esslust, um den Stoffverbrauch zu ersetzen, sondern nach Dary's Messungen sogar auch die thierische Wärme, was beschleunigte Athmung anzeigt, welche eintritt, um das durch den schnelleren Stoffwechsel schneller verkohlende Blut wieder zu entkohlen. Ferner sind bekanntlich die sitzenden Handwerke ohne körperliche Anstrengung, als Schneiderei, Schusterei, leichte Fabrikarbeit, diejenigen, welche die meisten Grübler, die religiös und politisch Verdrehten erzeugen, während die körperlich anstrengenden Handwerke dem Gehirne keine Kraft zum Denken übrig lassen,

denn der Körper hat wie jede Maschine nur über eine gewisse Summe lebendiger Kraft zu verfügen, und wenn dieselbe in Muskelkraft umgesetzt wird, bleibt für das Spiel der Gehirnmolecüle zum Denken keine übrig. Dies kann auch jeder an sich selbst sehen: Niemand wird im Stande sein, während eines tüchtigen Sprunges eine begonnene Gedankenreihe weiter zu denken, oder gleichzeitig schnell zu laufen und eine Ueberlegung anzustellen; schon im langsamen Gehen bleibt man unwillkürlich stehen, wenn die Gedanken sich concentriren, und im tiefsten Nachdenken verfällt nicht selten der äussere Mensch in völlige Starrheit. Dies Alles deutet auf einen Verbrauch von lebendiger Kraft beim Denken, oder was dasselbe ist, einen chemischen Stoffverbrauch, denn dieser erzeugt die lebendige Kraft.

7) Jede Störung der Integrität des Gehirnes bringt eine Störung der bewussten Geistesthätigkeit hervor, es sei denn, dass die Function einer Hemisphäre von der entsprechenden Partie der anderen Hemisphäre ersetzt wird; denn wie jeder Mensch vorzugsweise mit einem Auge, Ohr, Nasenloch, sieht, hört und riecht, und nach Unbrauchbarwerden einer Seite der Sinnesorgane die Sinneswahrnehmung vermöge der anderen Seite noch fortbesteht, so denkt auch jeder Mensch vorzugsweise mit einer Hirnhälfte, wie oft schon die Physiognomie, namentlich die Stirn erkennen lässt, und ebenso kann nach theilweisem Unbrauchbarwerden einer Hirnhälfte die andere Hälfte die ganze Denkfunction übernehmen, wie eine Lungenhälfte die ganze Athemfunction. Immerhin ist diese Ersetzung beim Gehirne der seltenere Fall, und tritt nur dann ein, wenn erstens die kranke oder beschädigte Stelle die Functionen des übrigen Gehirnes nicht mit beeinträchtigt, was aber auf die eine oder die andere Art, z. B. durch Fortpflanzung des Druckes, meistens stattfindet, und zweitens die Schädigung derart ist, dass sie die Functionen der betreffenden Partie ganz aufhebt, aber nicht sie bestehen lässt und bloss abnorm macht, denn alsdann entwickelt sich in derselben eben die gestörte Geistesthätigkeit, welche die Resultate der gesunden Functionen der übrigen Theile werthlos macht. Wenn nun solche gestörte Functionen kranker Theile auf einmal ganz aufhören, oder das übrige Gehirn von dem Drucke, den sie bisher ausgeübt haben, entlasten, so tritt die normale Function der übrigen Gehirntheile wieder als klare Geistesthätigkeit auf, ein Fall, der sich namentlich bei fortschreitender Zerstörung der kranken Partien

kurz vor dem Tode nicht selten ereignet, und dann die den Laien überraschende Erscheinung einer letzten geistigen Verklärung nach langem Wahnsinn darbietet.

Bei den schon erwähnten Flourens'schen Versuchen an Hühnern mit ausgenommenem Gehirne blieben die Thiere, wie in tiefem Schlafe, auf jeder Stelle sitzen, wo man sie hinsetzte, jede Fähigkeit, Sinneseindrücke zu erhalten, war vollkommen erloschen und sie mussten daher durch künstliche Fütterung erhalten werden; dagegen waren die vom Rückenmark ausgehenden Reflexbewegungen, z. B. das Schlingen, Fliegen, Laufen, erhalten. „Trägt man die beiden Hemisphären eines Säugethieres schichtweise ab, so sinkt die Geistesthätigkeit um so tiefer, je mehr der Massenverlust durchgegriffen hat. Ist man zu den Hirnhöhlen vorgedrungen, so pflegt sich vollkommene Bewusstlosigkeit einzufinden." (Valentin.) „Welchen stärkeren Beweis für den nothwendigen Zusammenhang von Seele und Gehirn will man verlangen, als denjenigen, den das Messer des Anatomen liefert, indem es stückweise die Seele herunterschneidet?" (Büchner.)

Gehirnentzündung macht Irrwahn und Tobsucht, ein Blutaustritt in das Gehirn Betäubung und vollkommene Bewusstlosigkeit, ein andauernder Druck auf das Gehirn (z. B. Gehirnwassersucht, Wasserkopf der Kinder) Verstandesschwäche und Blödsinn, eine Ueberfüllung, z. B. bei Ertrinkenden und schwer Betrunkenen, oder Entleerung der Blutgefässe des Hirnes erzeugen Ohnmachten und Bewusstlosigkeit, die schnellere Blutcirculation eines einfachen Fiebers bewirkt die Fieberphantasien, die doch auch ein zeitweiser Wahnsinn sind, der Blutandrang im Alkoholrausch führt die als betrunkener Zustand bekannte Geistesstörung, Opium, Haschisch und andere Narkotica jedes einen anderen ihm eigenthümlichen Zustand des Rausches herbei, deren jeder mit gewissen Zuständen des Wahnsinns identisch ist.

Parry vermochte Anfälle von Tobsucht durch eine Compression der Halsschlagader zu unterdrücken, und nach Flemming's Versuchen erzeugt dasselbe Verfahren bei Gesunden Schlaf und jagende Träume. Kurzhalsige Menschen und Thiere sind im Durchschnitt sanguinischer, als langhalsige, weil in Folge der geringeren Entfernung vom Herzen in ihrem Hirne eine lebhaftere Blutcirculation stattfindet. Alle sogenannten Nachkrankheiten des Gehirnes in

Folge stärkerer Verletzungen oder auch innerer Krankheiten, auch viele Apoplexien, betreffen ganz vorzugsweise das Gedächtniss, rauben es entweder ganz oder schwächen es im Allgemeinen, oder rauben das Gedächtniss für gewisse Kategorien des Wissens, z. B. bloss für die Sprache, ohne jede Lähmung der Sprachorgane (Aphasie), bei sonst klarem Verstande; oder ausschliesslich für alle Eigennamen, oder eine bestimmte Landessprache, oder für die Erlebnisse gewisser Jahre oder Zeitabschnitte (besonders bei Zerstörung oder Ausserthätigkeitsetzen bestimmter Hirntheile). Mannigfache höchst frappante Beispiele hierüber und das Wiedererhalten des Verlorenen nach Entlastung des betreffenden Gehirntheiles sind nachzulesen in Jessen's Psychologie. — Stärkere Beweise, dass das Gedächtniss auf bleibenden Veränderungen gewisser Hirntheile beruht, welche auf gewisse Anregungen zur leichteren Reproduction der früheren Schwingungen beitragen, kann man doch wahrlich nicht verlangen, als dass gewisse Erinnerungsgebiete die Fähigkeit, im Gedächtniss aufzutauchen, mit Unbrauchbarwerden gewisser Hirntheile verlieren, und mit deren Rückkehr in den normalen Zustand wieder gewinnen.

8) Es giebt keine bewusste Geistesthätigkeit ausserhalb oder hinter der Hirnfunction; denn wenn wir mit Obigem als bewiesen annehmen dürfen, dass jede Störung der normalen Hirnfunctionen die Thätigkeit des Bewusstseins stört, so dürfen wir wohl als gewiss annehmen, dass mit der völligen Aufhebung der Hirnfunction die Bewusstseinsthätigkeit ebenfalls wirklich aufgehoben und nicht bloss ihr zur Erscheinung Kommen verhindert wird.

Wäre nicht diese stetig fortschreitende Stufenfolge der Bewusstseinsstörung vorhanden, die stets der Tiefe der Hirnfunctionsstörung parallel geht, und durch alle Stufen des Blödsinns ganz allmälig mit der Aufhebung alles Bewusstseins (ausser dem in den reflectorischen Instincten des Rückenmarkes sich äussernden) zusammenhängt, so wäre allerdings die Vermuthung möglich, dass eine Zurückziehung des Bewusstseins auf sich selber stattfinden könne, wo bloss jede Aeusserung desselben unterdrückt sei, aber so hat diese Möglichkeit, auf welche man überhaupt nur durch einen Rettungsversuch von Vorurtheilen eines vorgefassten Systemes kommen kann, zu sehr alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, als dass sie dem unbefangenen Forscher Berücksichtigung verdiente. Ausser

der erwähnten Stufenreihe und den Umstand, dass der ganze Naturapparat zur Herstellung des Hirnbewusstseins überflüssig wäre, wenn auch ohne denselben das Bewusstsein existiren könnte, spricht noch der Mangel der Erinnerung dagegen, denn wenn das Bewusstsein sich während der Unthätigkeit des Hirnes auf sich selber zurückzöge, so müsste doch eine Erinnerung für später daran zurückbleiben. Diesen Umstand glauben Andere zu beseitigen, wenn sie ein doppeltes individuelles Bewusstsein (also auch doppelte Persönlichkeit [!] in Jedem) annehmen, nämlich ein leibfreies und ein Hirnbewusstsein, wobei ersteres für letzteres unbewusst sein soll. Was für diese Annahme Triftiges angeführt wird, bezieht sich Alles auf den für uns als das Unbewusste erkannten geistigen Hintergrund des Hirnbewusstseins, den freilich diejenigen, welche nur bewusste Geistesthätigkeit kennen, für ein zweites Bewusstsein halten müssen; was aber ausdrücklich für die Zweiheit des Bewusstseins angeführt wird, ist sehr unglücklich gewählt. Zunächst wird das Bewusstsein des magnetischen Schlafes als leibfreies Bewusstsein in Anspruch genommen, welches sich doch vom Bewusstsein des Traumes im gewöhnlichen Schlafe nur dadurch unterscheidet, dass die Communication mit den äusseren Sinnen etwas weniger behindert und in beiden Fällen der functionirende Theil des Gehirnes sich bei ersterem in einem Zustande künstlicher Hyperästhesie (Ueberreizung, Ueberempfindlichkeit) befindet, welcher zur Folge hat, dass erstens die Einwirkungen des Unbewussten leichter in's Bewusstsein treten können, und dass zweitens die Ausschlagsweite der Hirnschwingungen bei gleicher Lebhaftigkeit der Vorstellung geringer als sonst ist, und folglich geringere Gedächtnisseindrücke hinterlässt, welche gerade wie bei den meisten gewöhnlichen Träumen nach Verschwinden der Hirnhyperästhesie zwar vorhanden bleiben, aber zu schwach sind, um auf die gewöhnlichen Reize in die bewusste Erinnerung zurückzukehren.

Demnach ist es kein Wunder, dass das Traumbewusstsein sowohl die Erinnerungen des wachen, als seine eigenen in sich fassen kann, aber nicht umgekehrt. Ueberhaupt ist der somnambüle Traum mit dem gewöhnlichen durch die Schlafbewegungen und die verschiedenen Stufen des Nachtwandelns und des spontanen Somnambulismus so stetig verknüpft, dass es ganz unmöglich ist, in ihm ein leibfreies Bewusstsein erkennen zu wollen; und dann ist es auch mit dem Bewusstsein dieser Zustände nicht weit her, sie sind

eher ein träumerisches Halbbewusstsein, als ein gesteigertes Bewusstsein zu nennen, und die bisweilen beobachteten, stets nur kurzen Lichtblitzen gleichenden erhöhten geistigen Leistungen kommen theils auf Rechnung der erleichterten Eingebung des Unbewussten, theils auf Rechnung der Hirnhyperästhesie an sich, welche ein leichteres Auftauchen der Erinnerungen zur Folge hat, wie denn in solchen Zuständen Erinnerungen aus frühen Zeiten von scheinbar längst vergessenen Dingen zum Vorscheine kommen, die so schwach waren, dass im normalen Hirnzustande keine zu ihrer Erweckung genügenden Reize vorgekommen waren.

So erklärt sich Alles natürlich aus bekannten Gesetzen, ohne dass irgendwo jene geschraubte Hypothese nutzbar würde. Eine noch unglücklichere Anführung für das leibfreie Bewusstsein ist das schon erwähnte bisweilen stattfindende Wiederkehren des Bewusstseins vor dem Tode. Auch hier spielt jene innere Hyperästhesie des Hirnes bei äusserer Anästhesie mit, welche mitunter jene Verklärung des Geistes hervorbringt, die ihre Wahrsagungen und Gedächtnissschärfe mit dem somnambülen Zustande, ihre freudige Ruhe und stille, schmerzlose Heiterkeit mit dem gleichen Nervenzustande (Analgesie) bei den höchsten Graden der Tortur oder gewissen narkotischen Rauschen gemein hat. Die Anästhesie nach Aussen ist dabei nur das natürliche Gegengewicht gegen die innere Hyperästhesie, wir finden dieselbe ebenfalls bei der Entrückung der mystischen Asketiker, bei den Somnambülen, bei schwachen Graden des Chloroformirens und bei vielen anderen Narkosen, z. B. Haschisch; auch bei manchen Zuständen des Wahnsinns zeigt sie sich bisweilen; es beweist also dieses Gefühl der Leibfreiheit keineswegs eine Minderung, sondern vielmehr eine Steigerung des Gehirnreizes, und nichts weniger als die Leibfreiheit des Bewusstseins. Ganz ähnliche Umstände führen die ähnlichen Erscheinungen kurz vor dem Ertrinken herbei. Wenn endlich als Kriterium des leibfreien Bewusstseins die Aufhebung der Zeit in der Gedankenfolge behauptet wird, so wäre dies gleichbedeutend mit dem intuitiven, zeitlosen, momentanen, impliciten Denken, welches jedem Bewusstsein, als welches Vergleichen expliciter Vorstellungen verlangt, widerspricht. Es wird aber auch in den Beispielen nur der schnellere Gedankenlauf angeführt, wie er eben bei Zuständen der höchsten Gehirnreizung, bei narkotischen Vergiftungen, vor dem Ertrinken u. dgl. vorkommt, und seit jeher als die Ideenflucht bei gewissen Formen

des Wahnsinnes bekannt ist. Was Wunder, dass in einem überreizten Gehirne die Vorstellungen schneller als gewöhnlich auf einander folgen? So lange überhaupt noch die Vorstellungen zeitlich auf einander folgen, beweisen sie die Einwirkung der Materie, durch deren Schwingungen erst die Zeit in's Denken kommt, so wie aber das Denken leibfrei ist, ist es zeitlos und damit unbewusst.

Was wir in diesem Capitel vom menschlichen, als dem höchsten uns bekannten Bewusstsein, bei welchem man am ehesten eine Selbstständigkeit vom Leibe vermuthen könnte, nachgewiesen haben, gilt selbstredend auch von den Ganglien der niederen Thiere, welche das Gehirn der Wirbelthiere ersetzen, und es gilt ebenso von dem speciellen Bewusstsein jedes selbstständigen Ganglienknotens in Menschen, höheren und niederen Thieren, es gilt endlich auch von den Substanzen, welche bei den niedrigsten Thieren das Centralnervensystem ersetzen, und sollte sich bei Pflanzen oder unorganischen Stoffen ebenfalls ein Bewusstsein herausstellen, so gilt es auch für dieses.

Zum Schluss dieses Capitels finde eine Stelle von Schelling Platz (Werke I. 3, 497), welche den Inhalt desselben in wenigen Worten enthält, wenn auch die Behauptung in Schelling's Munde durch den Hintergrund des transcendentalen Idealismus einen etwas anderen Sinn erhält: „Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewusstsein derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden."

III.

Die Entstehung des Bewusstseins.

Das Bewusstsein ist nicht ein ruhender Zustand, sondern ein Process, ein stetiges Bewusstwerden. Dass dieser geistige Process, dem das Bewusstsein seine Entstehung verdankt, nicht unmittelbar vom Bewusstsein des Beobachters erfasst werden kann, versteht sich von selbst, denn das, was erst das Bewusstsein erzeugt, muss natürlich hinter dem Bewusstsein liegen, und der bewussten Selbstbeobachtung unzugänglich sein. Wir können also nur auf indirectem Wege zum Ziele zu gelangen hoffen. Die erste Bedingung ist, dass wir den Begriff des Bewusstseins schärfer abgrenzen, als es bisher nöthig war. — Zunächst ist es vom Selbstbewusstsein zu unterscheiden. Mein Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein meiner selbst, d. i. das Bewusstsein des Subjectes meiner Geistesthätigkeit; unter Subject meiner Geistesthätigkeit verstehe ich aber denjenigen Theil der vollständigen Ursache meiner Geistesthätigkeit, welcher nicht äusserlich ist, also die innere Ursache derselben. Das Selbstbewusstsein ist also nur ein specieller Fall der Anwendung des Bewusstseins auf ein bestimmtes Object, nämlich auf die supponirte innere Ursache der Geistesthätigkeit, welche mit dem Namen Subject bezeichnet wird. Das Bewusstsein als solches ist mithin seinem Begriffe nach frei von der bewussten Beziehung auf das Subject, indem es an und für sich nur auf das Object geht, und wird nur dadurch Selbstbewusstsein, dass ihm zufällig die Vorstellung des Subjects zum Object wird. Hieraus folgt, dass kein Selbstbewusstsein ohne Bewusstsein, wohl aber Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein gedacht werden kann. Nur für die bewusste Reflexion, wie sie im Kopfe des in Gedanken ausserhalb des Processes stehenden und denselben objectiv betrachtenden Philosophen stattfindet, nicht aber für das Subject des Processes selbst

muss Object und Subject sich gleichzeitig und in gleichem Verhältnisse auslösen. (Näheres siehe später in diesem Capitel.) Noch weniger hat das Bewusstsein mit dem Begriffe der Persönlichkeit oder der Identität aller Subjecte meiner verschiedenen Geistesthätigkeiten zu thun, ein Begriff, welcher meistens in das Wort Selbstbewusstsein mit einbegriffen wird, wie wir der Einfachheit halber künftig auch thun werden. Das Bewusstsein bezieht sich also rein auf das Object des Vorstellens, d. h. nicht das correspondirende äussere Object, sondern auf die Vorstellung, insofern sie als gegenständliches Resultat des Vorstellungsprocesses Object des Vorstellens genannt werden kann.

Was ist nun aber das Bewusstsein? Besteht es bloss in der Form der Sinnlichkeit, so dass beide Begriffe identisch sind? Nein, denn auch das Unbewusste muss die Form der Sinnlichkeit gedacht haben, sonst hätte es dieselbe nicht so zweckmässig schaffen können; wir könnten uns aber auch ein Bewusstsein mit ganz anderen Formen als möglich denken, wenn eine Welt anders geschaffen wäre, oder wenn neben und jenseit unserer Raum-Zeit-Welt noch andere Welten in anderen Daseins- und Bewusstseinsformen existiren, was keinen Widerspruch in sich hat, da diese (meinetwegen beliebig vielen) Welten einander gar nicht stören oder berühren könnten, und das Eine von allen diesen Formen freie Unbewusste für alle dasselbe wäre. Die Form der Sinnlichkeit kann also für das Bewusstsein nur als etwas Hinzukommendes, Accidentielles, nicht als etwas Wesentliches, Essentielles betrachtet werden. — Oder soll vielleicht das Bewusstsein in der Erinnerung bestehen? Die Erinnerung ist allerdings kein schlechtes Kriterion des Bewusstseins, denn je lebhafter das Bewusstsein ist, desto stärker müssen die Gehirnschwingungen sein, und je stärker diese sind, einen desto stärkeren bleibenden Eindruck im Gehirn müssen sie hinterlassen, d. h. um so leichter, und bei gleicher Anregung um so stärker, wird die Erinnerung. Man übersieht aber leicht, dass die Erinnerung nur eine mittelbare Folge aus dem Wesen des Bewusstseins ist, daher kann sie unmöglich sein Wesen selber ausmachen. — Ebenso wenig kann das Wesen des Bewusstseins in der Möglichkeit des Vergleichens von Vorstellungen bestehen, denn diese ist wieder nur eine Folge der Form der Sinnlichkeit, besonders der Zeit, ausserdem aber kann das Bewusstsein in grösster

Schärfe vorhanden sein, wenn nur eine einzige Vorstellung ohne jedes Vergleichungsobject den Geist erfüllt.

Wir haben nach alledem nur Einen sicheren Anhalt, der uns auf den rechten Weg leiten muss, nämlich den Satz des vorigen Capitels: die Gehirnschwingungen, allgemeiner die materielle Bewegung, als *conditio sine qua non* des Bewusstseins. Auch wenn wir beliebig viele Welten mit andern Formen als Raum und Zeit setzen, so muss doch, wenn der Parallelismus von Sein und Denken beibehalten ist, etwas der Materie entsprechendes in ihnen vorhanden sein, und eine der Bewegung entsprechende Thätigkeit dieses muss alsdann ebenfalls Bedingung des Bewusstseins sein. — Setzen wir somit das Wesen des Bewusstseins als in seiner materiellen Entstehung begründet, und erinnern wir uns zugleich, dass die unbewusste Geistesthätigkeit nothwendig als etwas Immaterielles angesehen werden muss, so bieten sich bei der näheren Betrachtung zwei Fälle dar: entweder wir halten „Wille und Vorstellung" als das unbewusster und bewusster Vorstellung Gemeinschaftliche fest, setzen die Form des Unbewussten als das Ursprüngliche, die des Bewusstseins aber als ein Product des unbewussten Geistes und der materiellen Einwirkung auf denselben; oder wir vertheilen das ganze Gebiet geistiger Thätigkeit unter Materialismus und Spiritualismus so, dass ersterem der bewusste, letzterem der unbewusste Geist zufällt; d. h. wir nehmen an, dass zwar der unbewusste Geist ein von der Materie unabhängiges selbstständiges Dasein habe, der bewusste Geist aber ein ausschliessliches Product materieller Vorgänge ohne jede Mitwirkung unbewussten Geistes sei. Die Alternative ist nach unseren vorangegangenen Untersuchungen über die Mitwirkung des Unbewussten bei Entstehung all und jeden bewussten Geistesprocesses nicht schwer zu entscheiden; schon die Wesensgleichheit der bewussten und unbewussten Geistesthätigkeit lässt einen grundverschiedenen Ursprung beider als undenkbar erscheinen; mindestens würde diese Zerschneidung des geistigen Gebietes und die Vertheilung ihrer Trennstücke an verschiedene philosophische Grundanschauungen noch willkürlicher sein, als die Schopenhauer's in Bezug auf Wille und Intellect. Dazu kommt, dass wir im Cap. V. die Materie selbst in Wille und Vorstellung auflösen und so die Wesensgleichheit von Geist und Materie darthun werden, dass uns also der Materialismus doch keinen endgültigen Halt

gewähren könnte. Wir müssen also die erstere der beiden Annahmen zu der unsrigen machen. — Nun leuchtet aber sofort ein, dass wir wiederum das Wesen des Bewusstseins noch nicht ergriffen haben, denn wir kennen erst seine Factoren, auf der einen Seite den Geist in seinem ursprünglichen unbewussten Zustande, auf der anderen Seite die Bewegung der Materie, die auf ihn einwirkt. Jedenfalls kann die Entstehung des Bewusstseins nur in der Art und Weise gegeben sein, wie das Vorstellen zu seinem Gegenstande kommt. Von der Materie weiss das Bewusstsein nichts, also muss der bewusstseinerzeugende Process im Geiste selber liegen, wenn auch die Materie den ersten Anstoss dazu giebt. Die materielle Bewegung bestimmt den Inhalt der Vorstellung, aber in diesem Inhalte liegt die Eigenschaft des Bewusstseins nicht, denn derselbe Inhalt kann ja, abgesehen von der Form der Sinnlichkeit, auch unbewusst gedacht werden. Wenn nun aber das Bewusstsein weder im Inhalte, noch auch, wie wir früher gesehen, in der Form der Vorstellung liegen kann, so kann es überhaupt nicht in der Vorstellung liegen, sondern muss ein Accidens sein, was von anderswoher zur Vorstellung hinzukommt. Dies ist das erste wichtige Resultat unserer Untersuchung, das zwar auf den ersten Anblick etwas den gewöhnlichen Anschauungen Widerstrebendes zu haben scheinen mag, aber bei schärferer Betrachtung bald seine Richtigkeit jedem Beschauer zeigen muss, und sogleich nähere Beleuchtung erhalten soll. Der gewöhnliche Irrthum schreibt sich daher, dass das Bewusstsein eben nur als etwas der Vorstellung Inhärirendes uns bekannt ist und existirt, und daher nimmt man dasselbe ohne Untersuchung auf Treu und Glauben als etwas der Vorstellung Immanentes, besonders so lange man die unbewusste Vorstellung nicht genauer kennt, und kommt mithin gar nicht zu der Frage, wem denn die Vorstellung das Accidens des Bewusstseins verdankt, wer ihr gleichsam dies Prädicat beilegt, wo man denn bald merken würde, dass sie selber es sich nicht geben kann. Wenn aber dennoch der bewusstseinerzeugende Process trotz seines materiellen Anstosses schlechterdings geistiger Natur sein muss, so bleibt für jenes nichts übrig, als der Wille.

Wir haben im Cap. I. dieses Abschnittes gesehen, wie Wille und Vorstellung im Unbewussten zu untrennbarer Einheit verbunden ist, und werden im XII. und XIII. Cap. ferner sehen, wie das Heil der Welt auf der Emancipation des Intellectes vom Willen

beruht, deren Möglichkeit im Bewusstsein gegeben ist, und wie der ganze Weltprocess einzig auf dieses Ziel hinarbeitet. Das Bewusstsein einerseits und die Emancipation der Vorstellung vom Willen andererseits haben wir also bereits als im engsten Zusammenhange stehend kennen gelernt; wir brauchen nur einen Schritt weiter zu gehen und die Identität beider auszusprechen, so haben wir das Wort des Räthsels übereinstimmend mit dem soeben erhaltenen Resultate gefunden. Das Wesen des Bewusstseins ist die Losreissung der Vorstellung von ihrem Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung, und die Opposition des Willens gegen diese Emancipation. Vorhin hatten wir gefunden, dass das Bewusstsein ein Prädicat sein muss, welches der Wille der Vorstellung ertheilt, jetzt können wir auch den Inhalt dieses Prädicates angeben, es ist die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung. Die Vorstellung hat nämlich, wie wir gesehen haben, in sich selber kein Interesse an ihrer Existenz, kein Streben nach dem Sein, sie wird daher, so lange es kein Bewusstsein giebt, immer nur durch den Willen hervorgerufen, also ist der Geist vor der Entstehung des Bewusstseins gewöhnt, keine anderen Vorstellungen zu haben, als die, welche durch den Willen erzeugt, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organisirte Materie in diesen Frieden mit sich selber ein, und schafft eine Vorstellung, die dem erstaunten Geiste wie vom Himmel fällt, denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Male ist ihm „der Inhalt der Anschauung von Aussen gegeben." Die grosse Revolution ist geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung gethan, die Vorstellung ist von dem Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbstständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sclave sie bisher war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, den der Eindringling von Vorstellung im Unbewussten macht, dies ist das Bewusstsein. — Um weniger bildlich zu sprechen, denke ich mir den Vorgang folgendermaassen: Es entsteht die von aussen imprägnirte Vorstellung. Das Unbewusste stutzt über das Ungewohnte, dass eine Vorstellung existirt, ohne gewollt zu sein. Dieses Stutzen kann nicht von dem Willen allein ausgehen, denn der Wille ist ja das absolut Dumme, also auch zu

dumm zum Wundern und Stutzen; es kann aber auch nicht von der Vorstellung allein ausgehen, denn die von aussen imprägnirte Vorstellung ist wie sie ist, und hat keinen Grund sich über sich selber zu wundern, alles Andere von Vorstellung aber ausser dieser Einen ist ja, wie wir wissen, im Unbewussten in unzertrennlicher Einheit mit dem Willen verknüpft. Es kann folglich erstens das Stutzen nur von dem ganzen Unbewussten, Wille und Vorstellung im Verein, vollzogen werden, und kann zweitens das, was an dem Stutzen Vorstellung ist, nur durch einen Willen existiren, dessen Inhalt es bildet. Mithin ist die Sache nur so zu denken, dass die von aussen imprägnirte Vorstellung als Motiv auf den Willen wirkt, und zwar einen solchen Willen hervorruft, dessen Inhalt es ist, sie zu negiren; denn würde der nun erregte Wille sich affirmativ zu ihr verhalten, so gäbe es wieder keine Opposition und kein Bewusstsein; der erregte Wille muss sich also negirend zu ihr verhalten, und das Stutzen ist der Entstehungsmoment dieses negirenden Willens, das plötzliche, momentane Eintreten der Opposition des Willens. Weiter aber bedeutet das Wort Stutzen auch in der gewöhnlichen Sprache nichts, nur dass der Process in unserer menschlichen Erfahrung eine zwischen bewussten Momenten plötzlich eintretende Opposition ist, hier aber zwischen unbewussten Momenten stattfindet. Dies nur zur Rechtfertigung des öfter gebrauchten Ausdruckes. — Wenn ich öfter gesagt habe, Stutzen des Willens, so ist damit selbstverständlicher Weise schon ein mit Vorstellung erfüllter und bestimmter Wille gemeint. — Es ist endlich zu erwähnen, dass der opponirende Wille der von aussen imprägnirten Vorstellung gegenüber zu schwach ist, um seine negirende Intention durchzusetzen, er ist also ein ohnmächtiger Wille, dem Befriedigung versagt bleibt, der folglich mit Unlust verknüpft ist. Also jeder Process des Bewusstwerdens ist *eo ipso* mit einer gewissen Unlust verknüpft, es ist dies der Aerger des Unbewussten über den Eindringling von Vorstellung, den es dulden muss und nicht beseitigen kann; es ist die bittere Arznei, ohne welche es keine Genesung giebt, freilich eine Arzenei, die jeden Moment in solchen Minimaldosen verschluckt wird, dass ihre Bitterkeit der Selbstwahrnehmung entgeht.

Einigermaassen verständliche Andeutungen einer solchen Entstehung des Bewusstseins aus einer Opposition verschiedener Momente im Unbewussten habe ich nur bei Jac. Böhme und Schelling gefunden.

Ersterer sagt (von der göttlichen Beschaulichkeit C. I, 8): „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden. Denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so geht's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein: So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstande." — Aehnlich sagt Schelling (Werke I. 3, S. 576): „Soll aber das Absolute sich selbst erscheinen, so muss es seinem Objectiven nach von etwas Anderem, von etwas Fremdartigem abhängig erscheinen. Aber diese Abhängigkeit gehört doch nicht zum Absoluten selbst, sondern bloss zu seiner Erscheinung." —

Der Gegensatz zwischen Wille und Vorstellung wird noch dadurch erhöht, dass die Vorstellung nicht unmittelbar durch die materielle Bewegung gegeben ist, sondern erst durch die gesetzmässige Reaction des Unbewussten auf diese Einwirkung, es tritt also noch hinzu, dass das Unbewusste mit einer Thätigkeit antworten muss, welche ihm gleichsam aufgenöthigt wird. Auf diese Weise entstehen zunächst die einfachen Qualitäten der Sinneseindrücke, wie Ton, Farbe, Geschmack u. s. w., aus deren Beziehungen zu einander sich dann die ganze sinnliche Wahrnehmung aufbaut, aus welcher wieder durch Reproduction der Gehirnschwingungen die Erinnerungen und durch theilweises Fallenlassen des Inhaltes der letzteren die abstracten Begriffe entstehen. In allen Fällen des bewussten Denkens haben wir es mit Gehirnschwingungen zu thun, welche das Unbewusste afficiren und zur gesetzmässigen Reaction nöthigen (an diesem Afficiren ist nichts Wunderbares mehr, sobald in Cap. V. die Wesensgleichheit von Geist und Materie erkannt sein wird); in allen Fällen sind die sinnlichen Qualitäten die Resultate dieser Reaction und aus diesen Elementen setzt sich die gesammte bewusste Vorstellungswelt zusammen. Wenn nun diese Elemente allemal den Bewusstsein erzeugenden Process erregen, und dadurch bewusst werden, so darf es uns nicht Wunder nehmen, dass auch die Combinationen dieser Elemente an dem Bewusstsein Theil haben, wenn gleich die Art der Combination oft durch den Willen selbst herbeigeführt ist. Daraus erklärt sich der scheinbare Widerspruch, dass Vorstellungen, die vom Willen hervorgerufen sind, also mit dem Willen doch nicht in Opposition sind, dennoch bewusst sein können, weil sie eben aus Elementen beste-

hen, welche durch abgenöthigte Reactionen des Unbewussten zu Vorstellungen geworden sind. Der Wille kann nämlich eine bewusste Vorstellung nur dadurch hervorrufen, dass die betreffende Erinnerung geweckt wird, d. h. dass frühere Hirnschwingungen reproducirt werden; ehe die bewusste Vorstellung da ist, muss sie im unbewussten Willen, freilich in unsinnlicher Form als Inhalt enthalten sein, sonst würde ja der Wille nicht diese Vorstellung zu erregen im Stande sein; als Mittel zu diesem Zweck muss ferner der Angriffspunct im Gehirn unbewusst vorgestellt werden, von wo aus die betreffenden Erinnerungsschwingungen erregt werden können und die Anregung desselben gewollt werden; weiter geht aber auch der unbewusste Wille nicht, denn die Vorstellung in der sinnlichen Form kann er erst als Reaction auf diese Schwingungen hervorbringen; nun treten die Schwingungen ein und die Reaction des Unbewussten geschieht wie immer durch das Reactionsgesetz erzwungen, und damit ist auch das Bewusstsein der Vorstellung da. Dasselbe gilt auch von der Mitwirkung des Unbewussten am Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie früher betrachtet ist; es gilt auch dann, wenn die bewusste Vorstellung Inhalt eines Willens wird, der alsdann bewusster Wille heisst, denn die bewusste Vorstellung muss vorher in bewusster Form da sein, ehe der Wille sie in dieser Form erfassen und zu seinem Inhalte machen kann; wenn aber die Vorstellung einmal die bewusste Form besitzt, so verliert sie dieselbe dadurch, dass der Wille sich mit ihr vereinigt, nicht wieder, weil ihre Elemente, die sich, so lange sie besteht, fort und fort neu reproduciren müssen, dies stets in bewusster Form thun.

Wenn wir bisher immer nur vom Bewusstwerden der Vorstellung gesprochen haben, so war dies nicht so gemeint, als ob es selbstverständlich oder auch nur thatsächlich richtig wäre, dass die Vorstellung das einzige Object des Bewusstseins sei; vielmehr war der ausschliessliche Grund für diese Beschränkung das Bestreben, das Eindringen in dies schwierige Gebiet nicht durch vorzeitige Vermehrung der Objecte und Complication der Gesichtspuncte noch mehr zu erschweren. Nur aus diesem Grunde haben wir statt des allgemeinen „Objectes des Bewusstwerdens“ einen besonders characteristischen Fall als Beispiel gewählt. Soll nun aber das so einseitig gewonnene Princip der Bewusstseinsentstehung richtig sein, so muss es für jeden möglichen Inhalt des Bewusst-

werdens passen, es muss sich aus ihm logisch deduciren lassen, welche Elemente in's Bewusstsein eintreten können, welche nicht, indem man sie eins nach dem andern in die Formel einsetzt. Dies wollen wir jetzt mit Unlust, Lust und Willen thun, welche ausser der Vorstellung als mögliche Objecte des Bewusstseins übrig bleiben. Was wir so *a priori* als Consequenz unseres Princips ableiten, das muss sich dann *a posteriori* vor der Erfahrung als richtig ausweisen; an dieser aposteriorischen Bestätigung haben wir dann die Rechnungsprobe des Principes, dass Alles das, was die Erfahrung uns als zu Erklärendes bietet, auch wirklich aus ihm fliesst, während wir das Princip selbst ursprünglich *a priori* durch Elimination der unrichtigen Annahmen von allen Möglichem gewonnen haben, wo uns zuletzt nur das Eine übrig blieb. Wollte man nun, wenn das Princip *a priori* und *a posteriori* gerechtfertigt sein wird, etwa noch verlangen, dass ich zeigte, wie und auf welche Weise aus dem dargelegten Processe gerade Dasjenige resultirt, was wir in der inneren Erfahrung als Bewusstsein kennen, so wäre diese Anforderung so unbillig, als die an den Physiker, zu zeigen, wie aus den Luftwellen und der Einrichtung unseres Ohres das resultirt, was wir in der inneren Erfahrung als Ton kennen. Der Physiker zeigt uns nur, und kann nur zeigen, dass das, was subjectiv als Ton empfunden wird, objectiv betrachtet in einem Processe besteht, welcher sich aus den und den Schwingungen zusammensetzt; so kann ich nur zeigen, dass das, was wir in subjectiver Auffassung als Bewusstsein kennen, objectiv betrachtet ein Process ist, der sich aus den und den Gliedern und Momenten so und so aufbaut. Mehr zu erfahren halte ich für unmöglich, und darum mehr zu fordern für unbillig, denn man würde, um das Wie der Verwandlung des objectiven Processes in subjective Empfindung zu verstehen, einen dritten Standpunct müssen einnehmen können, der weder subjectiv noch objectiv, oder was dasselbe sagen will, Beides mit einem Schlage ist; diesen Standpunct besitzt aber nur das Unbewusste, während das Bewusstsein eben die Spaltung in Subject und Object ist.

Das Gefühl kann Lust oder Unlust, Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens sein; alles Andere sind, wie im Cap. B. III. gezeigt ist, nähere Bestimmungen, welche dem Gebiete der Vorstellung angehören. Die Nichtbefriedigung des Willens muss immer bewusst werden, denn der Wille kann nie seine eigene Nichtbe-

friedigung wollen, folglich muss ihm die Nichtbefriedigung von aussen aufgezwungen sein, folglich ist die Bedingung zur Entstehung des Bewusstseins, das Stutzen des Willens über etwas nicht von ihm Ausgehendes und doch real Existirendes und sich fühlbar Machendes, erfüllt, und die Erfahrung entspricht dem völlig, indem nichts nachdrücklicher zum Bewusstsein spricht, als der Schmerz, der Schmerz auch abgelöst gedacht von den näheren, der Vorstellung angehörigen Bestimmungen.

Das Gefühl der Lust oder die Befriedigung des Willens kann an und für sich nicht bewusst werden, denn indem der Wille seinen Inhalt verwirklicht und dadurch seine Befriedigung herbeiführt, ereignet sich nichts, was mit dem Willen in Opposition käme, und da jeder Zwang von aussen fehlt, und der Wille nur seinen eigenen Consequenzen Raum giebt, kann es zu keinem Bewusstsein kommen. Anders stellt sich die Sache, wo sich bereits ein Bewusstsein etablirt hat, das Beobachtungen und Erfahrungen sammelt und vergleicht. Dieses lernt bald aus den vielen Nichtbefriedigungen die Widerstände kennen, welche sich jedem Willen in der Aussenwelt entgegen stellen, sowie die äusseren Bedingungen, welche nöthig sind, wenn die Verwirklichung des Willens gelingen soll. Sobald es diese äusseren Bedingungen des Gelingens und damit die Befriedigung als etwas theilweise oder ganz von aussen Bedingtes anerkennen muss, tritt auch für die Lust das Bewusstsein ein. — Alles dies bestätigt die Erfahrung auf das Beste.

Zunächst sieht man an Säuglingen, dass sie Monate lang schon sehr nachdrückliche Aeusserungen des Schmerzes von sich geben, ehe die leiseste Spur von Lust in ihren Mienen und Geberden zu lesen ist; auch bestätigt es sich sehr deutlich an verhätschelten Kindern, denen stets der Wille gethan wird, und die gar nicht wissen, wie es ist, wenn ihr Wille ihnen einmal nicht befriedigt wird. Dieselben haben factisch so gut wie gar keinen Genuss von ihren Willensbefriedigungen, weil dieselben eben grösstentheils unbewusst bleiben. Ziemlich den einzigen Genuss haben sie von sinnlichen Befriedigungen (Genäsch), weil ihnen hier die Sorgfalt der Umgebung die unangenehmen Vergleiche nicht ersparen kann. Wie sehr aber unsere Behauptung auch bei Erwachsenen zutrifft, wird wohl jeder Menschenkenner zugeben, denn jede Art von Befriedigungen, welche ohne Unterbrechung durch Nichtbefriedigungen

dauernd wiederkehrt, hört auf, eine bewusste Befriedigung, d. h. ein bewusster Genuss zu sein, sobald man anfängt zu denken: es muss ja so und kann gar nicht anders sein. Dagegen tritt auch eine kleine Befriedigung um so lebhafter als Lust in's Bewusstsein, je deutlicher man erkennt, dass man sie äusseren Umständen verdankt, weil man sie sich trotzdem, dass man sie immer gewollt hat, so selten hat verschaffen können.

Was nun den Willen selbst betrifft, so haben wir denselben bisher bewusst genannt, wenn er eine bewusste, unbewusst, wenn er eine unbewusste Vorstellung zum Inhalte hat. Es ist aber leicht zu sehen, dass dies nur ein uneigentlicher Ausdruck ist, da er sich nur auf den Inhalt des Willens bezieht; der Wille selbst aber kann niemals bewusst werden, weil er nie mit sich selbst im Widerspruche sein kann. Es können wohl mehrere Begehrungen mit einander im Widerspruche sein, aber das Wollen jedes Augenblickes ist ja erst die Resultante aller gleichzeitigen Begehrungen, folglich kann es immer nur sich selbst gemäss sein. Wenn nun das Bewusstsein ein Accidens ist, das der Wille Demjenigen verleiht, wovon er nicht sich, sondern etwas Fremdes als Ursache anerkennen muss, kurz was mit ihm in Opposition tritt, so kann der Wille niemals sich selber das Bewusstsein ertheilen, weil hier das zu Vergleichende und der Vergleichungsmaassstab ein und dasselbe sind, also nie verschieden oder gar mit einander im Widerspruche sein können; auch kommt der Wille niemals dazu, etwas Anderes als seine Ursache anzuerkennen; vielmehr ist der Schein seiner Spontaneität unzerstörbar, da er das erste Actuelle, und alles hinter ihm Liegende potentiell, d. h. unwirklich ist. — Während also Unlust immer bewusst werden muss, Lust es unter Umständen werden kann, soll der Wille niemals bewusst werden können. Dieses letztere Resultat scheint vielleicht unerwartet, dennoch bestätigt die Erfahrung es vollkommen.

Wir haben in Cap. A. VII. gesehen, dass eine bewusste Vorstellung allein schon im Stande ist, den unbewussten Willen zu irgend einer Bewegung oder Handlung zu erregen, selbst ohne dass in der Vorstellung ein eigentliches Motiv enthalten wäre. Enthält aber gar die Vorstellung ein Motiv, einen eigentlichen Erregungsgrund, so muss die Erregung des unbewussten Begehrens mit Sicherheit erfolgen. Wenn nun der Mensch die bewusste Vorstellung einer Bewegung hat, und sich darauf diese Bewegung voll-

ziehen sieht, mit der Gewissheit, nicht von aussen genöthigt zu sein, so schliesst er instinctiv, dass die Ursache der Bewegung in ihm liegt, und diese innere unbekannte Bewegungsursache nennt er Willen. Dass der so erlangte Begriff nur auf Causalität beruht, schadet dem instinctiven Erfassen seiner Realität eben so wenig, als es der der äusseren Objecte schadet, dass wir sie nur als unbekannte äussere Ursachen unserer Sinneseindrücke besitzen, und als es dem Subjecte des Vorstellens oder dem Ich schadet, dass wir es nur als unbekannte innere Ursache des Vorstellens kennen; Eines wie das Andere glauben wir unmittelbar zu erfassen, weil wir nicht durch bewusste Ueberlegung, sondern durch unbewusste Processe dazu gelangen, und erst die philosophische Betrachtung muss uns lehren, dass alle diese Begriffe unfassbare Wesenheiten für uns sind, deren einzige Handhabe für unser Denken in ihrer Causalität liegt, ohne dass diese Erkenntniss der unmittelbaren instinctiven Gewissheit ihres directen Besitzes Eintrag thut. Ebenso glaubt ein Schreibender das Gefühl unmittelbar in der Federspitze selber zu haben, während ihn die einfachste Betrachtung lehrt, dass er es nur in den Fingern hat, und unbewusste Schlüsse auf Causalität baut, ohne seine unbewusste Täuschung des Tastsinnes dadurch berichtigen zu können, nur dass hier die Berichtigung doch noch eher gelingt, als bei jenen tief eingewurzelten psychologischen Täuschungen.

Hat der Mensch einmal auf die angedeutete Weise den Begriff des Willens (freilich in unbewusstem Denkprocesse) erfasst, so merkt er sehr bald, dass gewöhnliche Vorstellungen selten Bewegungserscheinungen nach sich ziehen, immer aber solche, welche das Gefühl einer Lust oder Unlust enthalten, und zwar, je nachdem festhaltende und an sich ziehende, oder abwehrende Handlungen. Hieraus lernt er empirisch das Gesetz der Motivation kennen, wonach jede Lustvorstellung positives Begehren, jede Unlustvorstellung negatives oder abstossendes Begehren erregt. Dieses Gesetz ist ausnahmslos und alle Anführungen dagegen beruhen auf einem Irrthume; z. B. wenn ein vergangener Genuss vorgestellt und doch nicht wieder begehrt oder zurückgewünscht wird, so folgt daraus, dass er gegenwärtig kein Genuss mehr sein würde. Wenn andere entgegengesetzte Begehrungen, welche gleichzeitig entstehen, das Aufkommen dieses Begehrens unterdrücken, so wird doch von diesen zu der Unterdrückung so viel Kraft verbraucht, als die Be-

gehrung gehabt haben würde, wenn sie entstanden wäre. — Hat nun der Mensch dieses Motivationsgesetz als ausnahmslos erkannt, so weiss er, dass jedesmal mit der Vorstellung eines Lust- oder Unlustgefühles ein Begehren verbunden ist, und wenn nicht andere Begehrungen oder äussere Umstände die Ausführung der entsprechenden Bewegung hindern, so sieht er diese darauf erfolgen. Dieser Process vollzieht sich wiederum unbewusst, und während der Mensch den Begriff des Wollens vorhin nur als Ursache einer Wirkung besass, hat er ihn jetzt als Wirkung einer Ursache; damit hat er aber die Möglichkeit, ihn auch dann in sich zu erkennen, wenn seine Wirkung, die Ausführung, durch andere Begehrungen oder äussere Umstände verhindert ist. — Ferner sieht der Mensch ein Gradverhältniss zwischen der sinnlichen Lebhaftigkeit der Vorstellung und der Grösse der vorgestellten Lust und Unlust einerseits und der Heftigkeit der Bewegungen, der Energie der Handlung, der Dauer der Handlungsversuche andererseits, und schliesst daraus, dass auch das Mittelglied beider causaler Endglieder in einem Gradverhältniss zu jedem der beiden stehen müsse; hierdurch gewinnt er einen Anhalt für die Stärke des Willens. Die angeführten Puncte würden für die mittelbare Kenntniss und den Schein einer unmittelbaren Kenntniss des Willens allerdings schon genügen, indess sind sie noch etwas äusserlicher Natur, und die Täuschung wird durch andere begleitende Umstände noch viel grösser. Nämlich in den allerseltensten Fällen kann das Begehren sofort im Moment der Entstehung seinen Inhalt verwirklichen, es verstreicht immer kürzere oder längere Zeit, ehe es zur Ausführung kommt, und so lange dauert ein allerdings meistens durch die Hoffnung versüsstes Gefühl der Unbefriedigung, der unangenehmen Erwartung und des Entbehrens (Spannung, Ungeduld, Sehnsucht, Schmachten), welches entweder bis zum allmäligen Verschwinden der Begehrung sich verlängert, oder durch Einsicht der Unmöglichkeit und Zerstörung der Hoffnung die volle Nichtbefriedigung und Unlust (bei unvermindert fortbestehendem heftigen Begehren Verzweiflung) herbeiführt, oder endlich in Befriedigung und Lust übergeht. Diese Gefühle sind die beständigen Begleiter resp. Nachfolger des Begehrens, und können nur durch dieses entstehen; auch sie fallen in's Bewusstsein, und sind hier die eigentlichen und unmittelbarsten Vertreter des Begehrens, welches man zwar eigentlich wieder nur als Ursache

derselben erfassen kann, welches man aber durch die schon erwähnte Täuschung in denselben unmittelbar zu erfassen glaubt. So wie das Begehren im Allgemeinen an den genannten Gefühlen erkannt wird, so wird jede besondere Art von Begehren an der besonderen und eigenthümlichen Art der es begleitenden Gefühle erkannt. Der constante Zusammenhang beider wird dadurch erkennbar, dass die besondere Art des Begehrens ja schon durch die Art der Motive und die Art der folgenden Handlungen für das Bewusstsein bestimmt ist; doch ist darin auch die Möglichkeit des Irrthums offen gelassen, namentlich in den Fällen, wo die begleitenden Gefühle (Sehnsucht und Hoffnung im Allgemeinen) die einzigen Zeichen von dem Vorhandensein des Willens sind. Dann liegt nämlich der Irrthum nahe, das diese Gefühle verursachende Begehren in anderweitig bekannten Begehrungen zu suchen, während dieselben ganz unschuldig daran sind.

Dieser Fall liegt z. B. bei den Instincten, am deutlichsten der Liebe vor, wo das Wollen des metaphysischen Zweckes dem Liebenden unbekannt ist, der deshalb die überschwengliche Sehnsucht und Hoffnung irrthümlich bloss auf Rechnung des gewollten Mittels (der Begattung mit diesem Individuum) setzt, demgemäss in der Begattung mit diesem Individuum einen ganz besonderen Genuss vermuthet, und dann von der Enttäuschung so unangenehm betroffen wird. Dass trotzdem eine überschwengliche Seligkeit bestehen kann, widerspricht dem nicht, weil das unbewusste Hellsehen des metaphysischen Zieles eine überschwengliche Sehnsucht erzeugt, welche wieder eine überschwengliche Hoffnung auf einen überschwenglichen Genuss erweckt, dessen Wesen aber das Bewusstsein nie auszusprechen vermag, und der sich nie realisirt. Hier heisst es auch: „Die Hoffnung war dein zugemessen Theil."

Jene begleitenden Gefühle der Begehrungen sind meist höchst eigenthümlicher und characteristischer Natur, was grossentheils durch körperliche Gefühle mitbedingt ist, welche durch die betreffenden Gehirnaffectionen reflectorisch in angrenzenden Körpernerven hervorgerufen werden. Man denke an den Jähzorn und seinen Blutandrang, an die Furcht und den Schreck mit ihrer Blutstockung, Athembeschwerden und Zittern, den heruntergeschluckten Verdruss und Aerger mit ihren das Leben zernagenden Einflüssen, die ohnmächtige Wuth mit ihrem Ersticken- und Zerplatzenwollen, die Rührung mit ihren Thränen und ihrer Flauigkeit in Brust und

Magen, die Sehnsucht mit ihrem verzehrenden Wehe, die sinnliche Liebe mit ihrer rieselnden Gluth, die Eitelkeit mit ihrem Herzhüpfen, das Denkenwollen und angestrengte Ueberlegen oder Besinnen mit seinen eigenthümlichen reflectorischen Spannungsgefühlen an verschiedenen Stellen der Kopfhaut je nach dem angestrengten Gehirntheil, den Trotz, unbeugsame Starrheit, und feste Entschlossenheit mit ihrer eigenthümlichen Muskelcontraction, den Ekel mit seinen antiperistaltischen Bewegungen des Magens und Schlundes u. s. w. u. s. w.

Wie sehr der Character dieser Gefühle von solchen körperlichen Beimischungen abhängig ist, wird Jeder leicht zugeben; wie sehr er von begleitenden unbewussten Vorstellungen mitbedingt ist, ist Ende des Cap. B. III. besprochen. — Wenn nun der Mensch den Willen dreifach unmittelbar im Bewusstsein zu erfassen glaubt, 1) aus seiner Ursache, dem Motiv, 2) aus seinen begleitenden und nachfolgenden Gefühlen, und 3) aus seiner Wirkung der That, und dabei 4) den Inhalt oder Gegenstand des Willens als Vorstellung wirklich im Bewusstsein hat, so ist es kein Wunder, dass die Täuschung, sich des Willens selbst unmittelbar bewusst zu sein, sehr hartnäckig und durch lange Gewohnheit festgesetzt ist, so dass sie die wissenschaftliche Einsicht von der ewigen Unbewusstheit des Willens selbst schwer aufkommen und festen Fuss in der Ueberzeugung fassen lässt. Aber man prüfe sich nur einmal sorgfältig an mehreren Beispielen und man wird meine Behauptung bestätigt finden. Wenn man zuerst glaubt, sich des Willens selbst bewusst zu sein, merkt man bei schärferer Betrachtung bald, dass man sich nur der begrifflichen Vorstellung: „ich will“ bewusst ist, und zugleich der Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet, und wenn man weiter forscht, findet man, dass die begriffliche Vorstellung: „ich will“ stets auf eine der angeführten drei Arten oder auf mehrere zugleich entstanden ist, und weiter findet man bei schärfster Prüfung nichts im Bewusstsein. Eins aber ist noch sehr merkwürdig, wenn man sich nämlich darüber ärgert (was Jeder thut), dass man seine bisherige Ansicht aufgeben soll, und sich sagt: „verdammt, ich kann doch wollen, was und wann ich will, und weiss, dass ich wollen kann, und jetzt z. B. will ich,“ so ist das, was man für directe Wahrnehmung des Willens hält, nichts Anderes, als reflectorische körperliche Gefühle von unbestimmter Localisation, und zwar Gefühle des Trotzes, des

Eigensinnes, oder auch bloss des entschiedenen festen Vorsatzes; hier entsteht also der Schein des Bewusstseins des Willens selber auf die zweite Art, aus begleitenden Gefühlen. Auch dies wird man bewahrheitet finden, freilich nur, wenn man sich die Mühe giebt, es zu versuchen.

Endlich aber habe ich noch einen letzten schlagenden Grund für die Unbewusstheit alles Willens anzuführen, der die Frage ganz direct entscheidet. Jeder Mensch weiss gerade nur insoweit was er will, als er die Kenntniss des eigenen Characters und der psychologischen Gesetze, der Zusammengehörigkeit von Motiv und Begehrung, von Gefühl und Begehrung, und der Stärke der verschiedenen Begehrungen besitzt, und aus diesen das Resultat ihres Kampfes oder ihre Resultante, den Willen, im Voraus berechnen kann. Diese Anforderung vollständig zu erfüllen, ist das Ideal der Weisheit, denn nur der ideale Weise weiss immer, was er will, jeder andere Mensch aber weiss um so weniger, was er will, je weniger er gewohnt ist, sich und die psychologischen Gesetze zu studiren, sich stets das Urtheil von Trübung durch Affecte frei zu halten, und mit einem Worte die bewusste Vernunft (wie in Cap. B. XI. angedeutet) zur Richtschnur seines Lebens zu machen. Daher weiss der Mensch um so weniger, was er will, je mehr er sich dem Unbewussten, den Gefühlseingebungen überlässt, Kinder und Weiber wissen es selten und nur in den einfachsten Fällen, Thiere vermuthlich noch seltener. Wäre das Wissen vom Willen nicht ein indirectes constructives Berechnen, sondern ein directes Erfassen im Bewusstsein, wie bei Lust, Unlust und Vorstellung, so wäre es schlechterdings nicht zu begreifen, woher es so häufig kommen sollte, dass man ein anderes zu wollen sicher glaubt, ein anderes gewollt zu haben durch die That belehrt wird. (Vgl. oben S. 195 u. 204). Bei etwas direct in's Bewusstsein Fallendem, z. B. dem Schmerz, kann von solch' einem Irrthum gar nicht die Rede sein; was man da in sich weiss, das hat man auch in sich, denn man erfasst es unmittelbar in seinem Wesen.

Da der Wille an und für sich unter allen Umständen unbewusst ist, so ist nunmehr auch begreiflich, dass zu dem Bewusstwerden der Lust oder Unlust sich der Wille selbst ganz gleich verhält, sei es nun, dass er mit einer bewussten oder einer unbewussten Vorstellung verbunden ist. Für das Bewusstwerden der Unlust, welche ja so wie so schon mit dem Willen in Opposition ist, ist es selbstverständ-

licher Weise gleichgültig, ob die Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet, bewusst oder unbewusst ist, höchstens könnte es für das Bewusstwerden der Lust von Wichtigkeit scheinen. Ist der Inhalt des Willens eine bewusste Vorstellung, so ist die Möglichkeit des Bewusstwerdens seiner Befriedigung ohne Weiteres klar; aber auch, wenn es eine unbewusste Vorstellung, ist diese Möglichkeit vorhanden, mit Hülfe der begleitenden Gefühle und Wahrnehmungen. Wenn nämlich unter n Fällen diese begleitenden Gefühle und Wahrnehmungen m Mal eine Unlust zur Folge gehabt haben, und $n-m$ Mal keine, so schliesst man instinctiv, dass diese Gefühle und Wahrnehmungen das Merkmal eines unbewussten Willens seien, welcher m Mal nicht befriedigt wurde, d. h. Unlust erzeugte, woraus unmittelbar hervorgeht, dass er $n-m$ Mal befriedigt sein muss; so kann diese Befriedigung, d. h. die Lust, auch bei einem Willen zum Bewusstsein kommen, dessen Inhalt immer unbewusst bleibt, wenn er nur von regelmässig wiederkehrenden Merkmalen begleitet ist, welche statt der Vorstellung, die seinen Inhalt bildet, als Repräsentant des an sich ewig unbewussten Willens figuriren können. Dies muss als Vervollständigung zu Cap. B. III. hinzugefügt werden, wo diese Puncte noch nicht zur Erwägung gebracht werden konnten.

Die so eben gewonnene Einsicht von der Unbewusstheit des Willens an sich wirft interessante Lichter auf immer wiederkehrende Bestrebungen in der Geschichte der Philosophie, den Willen in Vorstellung aufzulösen; ich nenne bloss die hervorragendsten: Spinoza, und in neuerer Zeit Herbart und seine Schule mit dem ausführlichsten Versuch in dieser Hinsicht. Es wäre dies Bestreben, das in geringerem Maasse auch bei Hegel sich zeigt, rein unerklärlich bei so grossen Denkern, wenn der Wille, welcher in seinem Wesen der Vorstellung völlig heterogen ist, etwas unmittelbar im Bewusstsein Gegebenes wäre; sie werden aber dadurch, dass man nie den Willen selbst, sondern immer nur die Vorstellung des Willens im Bewusstsein findet, nicht nur etwas Erklärliches, sondern etwas für den ausschliesslich bewussten Standpunct berechtigtes und gefordertes, da der Wille nur im Gebiete des Unbewussten seine wirkliche Existenz hat. Darum ist es auch characteristisch, dass gerade der dilettantischeste aller namhaften Philosophen, Schopenhauer, sich über diese Anforderung des strengen Denkens hinwegsetzend, den Willen als Kern des eigenen Wesens unmittelbar im Bewusstsein zu finden behauptet.

Wie das Philosophiren des gemeinen Menschenverstandes in der äusseren Wahrnehmung die Dinge unmittelbar zu erfassen glaubt, ebenso dogmatisch vermeinte Schopenhauer in der inneren Wahrnehmung den Willen unmittelbar zu erfassen. Die Kritik vernichtet den einen wie den anderen dogmatischen Schein des Instinctes, aber die Wissenschaft giebt der Erkenntniss als bewussten mittelbaren Besitz wieder, was sie an blindem, unmittelbarem Instinctglauben zerstört hat.

Unser Princip hat sich nunmehr noch in einer letzten Probe zu bewähren. Wenn nämlich unsere Annahme richtig ist, dass das Bewusstsein eine Erscheinung ist, deren Wesen in der Opposition des Willens gegen etwas nicht von ihm Ausgehendes und dennoch empfindlich Vorhandenes besteht, dass also nur diejenigen Vorstellungs- oder Gefühlselemente bewusst werden können, welche auf einen mit ihnen in Opposition befindlichen Willen treffen, d. h. auf einen Willen, welcher sie nicht-will oder negirt, so folgt daraus, dass das Bewusstsein so wenig wie das Nicht oder die Negation Gradunterschiede in sich haben kann. Es handelt sich dabei um eine reine Alternative: „Bewusstwerden oder Unbewusstbleiben"; verhält sich der Wille affirmativ, so tritt letzteres, verhält er sich negativ, so tritt ersteres ein. Es giebt kein Stärker oder Schwächer der Negation, denn Negation ist ein positiver, kein comparativer Begriff; es giebt wohl ein theilweises und vollständiges Negiren, dies ist aber kein Unterschied des Negirens, sondern des negirten Objectes, kann also keinen Gradunterschied des Negirens selbst begründen; ein theilweises Negiren müsste in unserem Falle das Bewusstwerden des einen und das Unbewusstbleiben des anderen Theiles zur Folge haben, aber keinesfalls könnte aus demselben eine Gradverschiedenheit des Bewusstseins als solchen hervorgehen.

Es kann also dasjenige, *was* bewusst wird, das Object oder der Inhalt des Bewusstseins, ein Mehr oder Weniger zeigen, aber das Bewusstsein selbst kann nur sein oder nicht sein, niemals mehr oder weniger sein. Allerdings kann auch der Wille, welcher durch sein Negiren des Objectes das Bewusstwerden desselben setzt, Gradunterschiede zeigen, stärker oder schwächer sein; aber die Stärke dieses Willens hat auf die Alternative: „Bewusstwerden oder nicht" gar keinen Einfluss, nur ob sein *Inhalt* sich zu dem Objecte des Bewusstwerdens affirmativ oder negirend verhält, nur das entscheidet die Alternative; darum kann auch von der Stärke des opponiren-

den Willens kein Gradunterschied des Bewusstseins abgeleitet werden; entweder wird etwas bewusst oder es wird nicht bewusst, keinesfalls kann es mehr oder weniger bewusst werden. Ich will dieses Verhältniss noch durch ein Beispiel am Willen verdeutlichen.

Wenn ich einem Bettler etwas schenken will, so will ich freilich mehr, wenn ich ihm einen Thaler schenke, als wenn ich ihm einen Groschen gebe; dies ist das Mehr oder Weniger des Inhaltes, welches die Frage nach der Stärke des Willens als solchen noch gar nicht berührt, denn der Wille selbst kann in beiden Fällen ganz gleich stark sein, ob ich einen Thaler oder einen Groschen zu schenken beabsichtige. Dagegen kann bei demselben Inhalte der Wille ganz verschieden stark sein; z. B. wenn von zwei Menschen jeder dem Bettler einen Groschen schenken will, so kann der Eine möglicherweise durch eine sehr unbedeutende Veranlassung davon zurückgebracht werden, während der Wille des Anderen starke Gegenmotive überwindet. Dies ist der Gradunterschied des Willens als solchen. Den Gradunterschied des Inhaltes haben wir beim Bewusstsein auch, der Gradunterschied des Bewusstseins als solchen muss dagegen nach der apriorischen Ableitung aus unserem Principe fehlen; würde sich diese apriorische Consequenz des Princips in der Erfahrung nicht bestätigen, so wäre dies ein indirecter Angriff auf das Princip selbst.

Was der empirischen Anerkennung jenes Satzes zunächst im Wege steht, ist die Verwechselung des Begriffes Bewusstsein mit zwei anderen nahe liegenden Begriffen, erstens Aufmerksamkeit, zweitens Selbstbewusstsein. Die Aufmerksamkeit haben wir schon mehrfach (vergl. S. 92—93, 131—132, auch 214—215) als einen sowohl reflectorisch, als willkürlich zu erzeugenden Nervenstrom kennen gelernt, welcher in sensiblen Nervenfasern vom Centrum nach der Peripherie verläuft und dazu dient, die Leitungsfähigkeit der Nerven, namentlich für schwache Reize und schwache Reizunterschiede zu erhöhen. Die Aufmerksamkeit besteht mithin in materiellen Nervenschwingungen; indem diese vom Centrum nach der Peripherie hin verlaufen, kann es unmöglich ausbleiben, dass dieselben, auch ohne auf eine Wahrnehmung getroffen zu sein, von der Peripherie nach dem Centrum reflectirt werden; ausserdem werden durch die Aufmerksamkeit für jedes Sinnengebiet eine Menge Muskeln in Spannung versetzt, um zur besseren Aufnahme der Wahrnehmung durch das Organ zu befähi-

gen, und endlich werden gewisse andere Muskeln, namentlich Kopfhautmuskeln reflectorisch gespannt. Diese drei Momente stimmen darin überein, dem Organe des Bewusstseins Empfindungen durch materielle Schwingungen zuzuführen, d. h. die Aufmerksamkeit als solche ist ein Gegenstand der Wahrnehmung und folglich des Bewusstseins. Hiervon kann man sich leicht überzeugen, wenn man in schweigender Nacht Veranlassung hat, aufmerksam auf ein Signal zu horchen, oder auf den Horizont zu blicken, ob eine Rakete steigen wird. Wenn für das blosse Vorstellen allerdings auch die Muskelspannung des Sinnesorganes fortfällt, so bleibt doch die reflectorische Spannung der Kopfhautmuskeln (daher das Wort Kopfzerbrechen) und die Wirkung der Nervenschwingungen als solche bestehen; daher wird auch diejenige Aufmerksamkeit deutlich empfunden, welche nicht auf einen äusseren Sinn, sondern bloss auf das innere Vorstellungsleben des Gehirnes gerichtet ist, wie Jeder leicht an sich bemerken kann, wenn er ein entfallenes Wort sucht.

Die Aufmerksamkeit erhöht die Reizbarkeit der Theile, welche sie trifft, und erleichtert dadurch sowohl das Auftauchen der Gedächtnissvorstellungen, als auch die Wahrnehmung schwacher Reize und Reizunterschiede. Man kann nicht mit Bestimmtheit behaupten, dass sie die Amplitude der Schwingungen vergrössert, weil die Stärke einer Empfindung (z. B. Tonstärke) durch Erhöhung der Aufmerksamkeit scheinbar nicht vermehrt wird; doch kann dies auch, wie ich für höchst wahrscheinlich halte, bloss scheinbar sein, indem die Vermehrung der Stärke schon unbewusst in Abzug gebracht wird, wie die Vergrösserung eines Gegenstandes durch Näherrücken nicht leicht wahrgenommen wird, und die Vergleichung zweier gleichweit vom Auge entfernten Zirkelöffnungen nicht wesentlich leichter ist, als die zweier ungleich weit entfernten. — Sei dem wie ihm wolle, so viel steht fest, dass wir eine doppelte Schätzung bei jeder Empfindung haben, sowohl über die Stärke der Empfindung, soweit sie vom Reiz abhängt, als auch über den Grad der angewandten Aufmerksamkeit, dass also der Wahrnehmung durch die Gehirnschwingungen der Aufmerksamkeit ein Bestandtheil hinzugefügt wird, welcher die Totalwahrnehmung reicher und umfassender macht (ganz abgesehen davon, dass alle Sinnesempfindungen ohne einen gewissen Grad reflectorischer Aufmerksamkeit gar nicht bis zum Gehirne und Bewusstsein kommen). Dasselbe gilt

aber auch für blosse Gehirnvorstellungen, und in noch höherem Maasse.

Auch eine aus dem Gedächtnisse auftauchende Vorstellung wird durch die Aufmerksamkeit bereichert und verschärft; sie wird zwar ihrem allgemeinen Inhalte nach nicht verändert, aber während bei einer Vorstellung, für die man unaufmerksam ist, Alles nebelhaft und verschwommen, blass und farblos, gleichsam durch weite Ferne unerkennbar ist, werden die Umrisse, Farben und Detailausführung um so bestimmter, lebhafter und näher gerückt, je höher der Grad der Aufmerksamkeit steigt. Dies hat darin seinen Grund, dass alle unsere Vorstellungen auf Sinneseindrücken beruhen, und in diesen erst die bleichen Begriffsgespenster sich mit Fleisch und Blut bekleiden, dass aber die sinnlichen Vorstellungen um so plastischer und lebhafter werden, ein je grösserer Theil des speciellen Sinnescentralorganes und Sinnesnerven in Mitleidenschaft gezogen, je weiter die Vorstellung peripherisch hinausprojicirt wird. Bei der Sinneswahrnehmung tritt also durch die Steigerung der Aufmerksamkeit nur insofern eine Bereicherung des Inhaltes ein, als durch die gesteigerte Leitungsfähigkeit auch geringere begleitende Details bis zum Gehirnbewusstsein gelangen und die Wahrnehmung der Aufmerksamkeitsschwingungen selbst intensiver wird; bei der Gedächtnissvorstellung aber tritt ausser diesen Momenten noch die Steigerung der sinnlichen Lebhaftigkeit und Bestimmtheit hinzu.

Dazu kommt noch in allen Fällen die bis jetzt unerwähnte Verhinderung der Störung durch andere Wahrnehmungen, welche von der höchsten Wichtigkeit ist. Für gewöhnlich besteht nämlich im wachen Zustande ein gewisser Tonus der Aufmerksamkeit im ganzen sensiblen Nervensysteme, der natürlich für jeden einzelnen Punct desselben schwach ist und erst durch einen stärker wirkenden Reiz reflectorisch in dieser Richtung erhöht wird. Dadurch entsteht für gewöhnlich eine grosse Theilung und Zerstreuung der Aufmerksamkeit, so dass das Bewusstsein einen unendlich gemischten Inhalt von lauter schwachen Wahrnehmungen in sich findet. Entsteht aber nun eine starke Anspannung der Aufmerksamkeit in bestimmter Richtung, also z. B. auf einen Sinn, oder auf das Gehirn allein, so kann dies bei der begrenzten Kraftsumme des Organismus nur auf Kosten der Aufmerksamkeit in allen anderen Richtungen geschehen, und daher ist jede einseitig erhöhte Aufmerksamkeit eine C o n c e n t r a t i o n derselben, welche mit der

Zerstreuung einen Gegensatz bildet. Statt der unendlich vielen schwachen Wahrnehmungen findet nun das Bewusstsein eine energische Vorstellung als seinen Inhalt, während die Summe aller übrigen Wahrnehmungen auf ein Minimum reducirt ist. Man sieht, dass sich der Inhalt wesentlich verändert hat, so sehr, dass er zur Erklärung des veränderten Zustandes vollkommen genügt, es ist Nichts vorhanden, was auf eine graduelle Veränderung des Bewusstseins an sich hindeutete. Andererseits liegt es aber auf der Hand, wie leicht eine mangelhafte Unterscheidung der Aufmerksamkeit und des Bewusstseins zu der Meinung führen kann, dass das Bewusstsein ebenso wie die Aufmerksamkeit Grade habe, und sehr häufig wird man finden, dass Bewusstsein gesagt wird, wo Aufmerksamkeit gemeint wird. Die Aufmerksamkeit kann Grade haben, weil sie in Nervenschwingungen besteht, und bei allen Nervenschwingungen die Grösse der Schwingungsamplitude die Stärke der Empfindung bedingt; das Bewusstsein aber kann keine Grade haben, weil sie eine immaterielle Reaction ist, die entweder eintritt oder nicht, aber wenn sie eintritt, immer in derselben Weise erfolgt.

Der Unterschied von Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist schon zu Anfange dieses Capitels angedeutet worden. Das Selbstbewusstsein kann natürlich nicht ohne Bewusstsein, wohl aber das Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein gedacht werden; wie weit ein völliges Fehlen des Selbstbewusstseins in der Wirklichkeit zu constatiren ist, muss noch dahingestellt bleiben, da ja auch das Selbstbewusstsein zunächst instinctiv als sogenanntes dumpfes Selbstgefühl geboren wird; so viel ist gewiss, dass ein sehr klares Bewusstsein bei einem verschwindenden Minimum von Selbstbewusstsein häufig genug vorkommt; ja sogar, je klarer bei demselben Individuum das gegenständliche Bewusstsein wird, desto mehr verschwindet das Selbstbewusstsein. Niemand ist im Stande, ein Kunstwerk wahrhaft zu geniessen, es sei denn, dass er wahrhaft sich selbst vergisst. Ebenso hört das Selbstbewusstsein fast gänzlich auf, wenn man sich in wissenschaftliche Lectüre vertieft; wenn man aber producirt und in tiefes Nachdenken versunken ist, so ist man so abwesend nicht nur von der Umgebung, sondern auch von sich selbst, dass man kein Gedächtniss für seine wichtigsten Interessen hat, ja sogar, dass man sich, plötzlich angerufen, auf seinen eigenen Namen erst besinnen muss. Und doch ist in diesen Momenten das Bewusstsein am klarsten, weil es eben ganz in den Gegenstand versenkt ist,

d. h. die Aufmerksamkeit den höchsten Grad von Concentration erreicht hat. Diese Versenkung in den Gegenstand ist aber bei allen Dingen nothwendig, wo der Vorstellungsprocess etwas Erhebliches leisten soll, ausgenommen bei practischen Fragen des eigenen Interesses, weil hier alle Zwecke des ganzen Lebens in ihrer Wichtigkeit gegen einander berücksichtigt werden sollen, also die Identität der Ich's verschiedener Zeiten, die Persönlichkeit eine Hauptrolle spielt. Aus demselben Grunde entbehren aber auch exclusiv practische Naturen, die nie sich selbst und ihre vielen Ziele und Interessen vergessen können, regelmässig jeder höheren wissenschaftlichen und jeder künstlerischen Befähigung.

Man sieht also, dass Bewusstsein und Selbstbewusstsein sehr verschiedene Dinge sind; nichtsdestoweniger ist die Verwechselung beider etwas ganz Gewöhnliches. Man sagt z. B. von einem Schlafwandler, dass er in diesem Zustande ohne Bewusstsein sei, während doch seine Leistungen (Gedichte, schriftliche Arbeiten) ein sehr klares Bewusstsein beweisen; aber er ist allerdings ohne volles Selbstbewusstsein, da seine Aufmerksamkeit, in einen einseitigen Gegenstand vertieft, für alle anderen Wahrnehmungen, die mit diesem Gegenstande nicht zusammenhängen, abwesend ist, und darum auch keine Erinnerung seiner sonstigen Ziele und Interessen in ihm auftaucht, welche nicht diesen Gegenstand berühren.

Insofern das vollständige Selbstbewusstsein die Erinnerung aller Ziele und Interessen einschliesst, die frühere Ich's jemals gehabt haben, sagt man auch öfters Besinnung dafür, und wo man mit Recht sagen kann, ein Mensch sei in dem und dem Augenblicke, bei der und der Handlung ohne Besinnung oder ohne Selbstbewusstsein gewesen, sagt man oft unrichtigerweise, er sei ohne Bewusstsein gewesen; andererseits aber sagt man häufig, wo Jemand das Bewusstsein verliert oder verloren hat (z. B. in Ohnmacht, Betäubung), er sei oder werde besinnungslos, oder verliere das Selbstbewusstsein; in diesem Falle sagt die Verwechselung der Worte zu wenig, wie im anderen zu viel. Nun ist aber klar, dass das Selbstbewusstsein Grade hat; denn es ist am unvollkommensten, wenn es bloss das Ich der gegenwärtigen Geistesthätigkeit erfasst, und ist um so vollkommener, d. h. sein Grad um so höher, je mehr Ich's vergangener oder zukünftiger Handlungen es umfasst. Denn das Selbstbewusstsein ist ja nicht, wie das Bewusstsein, blosse,

leere Form, sondern es ist Bewusstsein eines ganz bestimmten Inhalts, des Selbst, und da dieser bestimmte Inhalt schon zu seinem Begriffe gehört, so muss auch der Grad des Selbstbewusstseins mit dem Grade dieses Inhaltes steigen und fallen. Das Bewusstsein dagegen lässt seinen Inhalt ganz unbestimmt, es verlangt nur einen Inhalt überhaupt, wenn es zur Erscheinung, zur Wirklichkeit kommen soll, seinem Begriffe nach aber ist es blosse Form, und kann daher sein Begriff nicht dadurch graduelle Verschiedenheiten annehmen, dass der ihm völlig gleichgültige Inhalt verschieden ausfällt. Ist aber dieser Unterschied zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein noch nicht, oder wenigstens nicht in dieser Hinsicht geklärt, so ist es kein Wunder, dass man sich durch die häufige Verwechselung beider Begriffe unvermerkt gewöhnt, auch im Bewusstsein an sich an graduelle Verschiedenheiten zu glauben. Noch verzeihlicher wird die Täuschung, wo Aufmerksamkeit und Selbstbewusstsein sich vermischen; wenn ich z. B. auf ein Signal horche mit vollstem Selbstbewusstsein, indem ich weiss, dass mein ganzes Lebensglück von demselben abhängig ist, und es trifft endlich der Schall eines fernen Schusses mein Ohr, so kann ich leicht in den Irrthum verfallen, dass das Bewusstsein, mit welchem ich jetzt den Schall gehört habe, graduell höher sei, als dasjenige, womit ich ihn zufällig als Spaziergänger vernommen hätte. Zieht man aber gewissenhaft die einzelnen Momente davon ab: zuerst den Gedanken, dass das ganze Ich der Zukunft an der Sinneswahrnehmung des nächsten Momentes hängt, dann den Gedanken, dass ich selbst es bin, der absichtlich seine Aufmerksamkeit anstrengt, dann die Muskelspannung und die Wahrnehmung der Aufmerksamkeit als solcher, endlich die Verstärkung der sinnlichen Wahrnehmung, ihre grössere Bestimmtheit u. s. w., so wird man zugeben müssen, dass der für das Bewusstsein als solches übrig bleibende Rest in beiden Fällen derselbe ist, und dass die Unterschiede nur theils den dem Bewusstsein vom Gehirne dargebotenen Inhalt, theils das Selbstbewusstsein treffen.

Nachdem so die gewöhnlichen Täuschungen der menschlichen Selbstbeobachtung dargelegt sind, wird die Behauptung ihr Paradoxes verloren haben, dass das sogenannte höchste und niedrigste Bewusstsein, das des Menschen und der niedrigsten Thiere, als Bewusstsein sich ganz gleich sind und sich nur durch den ihnen gebotenen Inhalt unterscheiden. Wir haben gesehen, dass die ein-

fachen sinnlichen Qualitäten, aus denen sich alle Sinneswahrnehmung zusammensetzt, Reactionen des Unbewussten auf die materiellen Schwingungen des Centralorganes (Gehirn, Ganglien, organische Urmasse) sind; es versteht sich, dass die Reactionen sich nach der Art der Schwingungen richten, um so stärker und lebhafter ausfallen, je stärker die Schwingungen sind, und um so bestimmter in sich gegliedert und um so deutlicher von anderen ähnlichen Empfindungen unterschieden sind, je bestimmter und reicher die Schwingungen sich in sich gestalten, und je geringere Unterschiede der äusseren Reize sie im Centralorgane zur Erscheinung bringen.

Somit liegt auf der Hand, dass das Auge der Schnecke, welches ihr nach genauen Beobachtungen buchstäblich alle fünf Sinne ersetzen muss, ohne dass sie mit demselben mehr als hell und dunkel im Allgemeinen unterscheiden kann, dass dieses Auge Schwingungen im Centralorgane erweckt, welche weder für Gesicht, Geruch, Geschmack, Gehör und Gefühl so grosse Unterschiede zeigen, wie bei Thieren mit gesonderten Sinnesorganen, noch auch erheblicher Mannigfaltigkeit innerhalb jedes besonderen Empfindungsgebietes fähig sind. Was aber der Wahrnehmung anderen Wahrnehmungen gegenüber die Unterscheidbarkeit giebt, das verleiht ihr für sich betrachtet die Bestimmtheit, und darum sind die Wahrnehmungen um so unbestimmter, je tiefer wir in der Thierreihe hinabsteigen. Diese Unbestimmtheit ist nur so zu denken, dass in der Wahrnehmung das Detail fehlt, welches bei höherer Organisation die Unterschiede begründet; nimmt man dieses Detail aus der Wahrnehmung heraus, so wird sie aber ärmer an Inhalt, denn es bleibt ihr bloss das Allgemeine übrig, was an dem Verschiedenen noch gleich ist; alle Unbestimmtheit der Wahrnehmung beruht also auf Armuth, während der Reichthum an Inhalt die Bestimmtheit und Unterscheidbarkeit begründet. Jetzt können wir aussprechen, worin der Unterschied eines scheinbar tieferen Bewusstseins besteht: in der geringen Intensität und der Armuth des ihm gebotenen Inhaltes, in der materiellen Dürftigkeit sowohl der einzelnen Wahrnehmung und Vorstellung, als der gesammten zugänglichen Vorstellungsmasse. Wenn ich einen einzelnen Lichtpunct in finsterer Nacht sehe, so sehe ich ihn scharf abgegrenzt als Punct, in bestimmtem Helligkeitsgrade und den Hintergrund in bestimmtem Dunkelheitsgrade, ich sehe auch beide in ganz bestimmter Farbe;

das ist der Reichthum, der in dieser einfachen Wahrnehmung liegt. Die Schnecke aber sieht diesen Punct gar nicht, oder wenn er sehr hell ist, so sieht sie einen schwachen Helligkeitsschimmer vor sich, und von all' dem Anderen sieht sie nichts; das ist die Armuth ihrer Vorstellung.

Ausserdem aber sieht die Schnecke mit viel geringerer Intensität, weil mit geringerer Aufmerksamkeit. Die Schwächung der Aufmerksamkeit in allen anderen Richtungen bei Concentration nach einer einzigen beweist die begrenzte summarische Grösse derselben für ein bestimmtes Wesen, welche offenbar mit seiner summarischen Nervenkraft in Beziehung steht. Nichts liegt näher, als dass die summarische Maximalgrösse der Aufmerksamkeit mit der Stufe des ganzen Nervensystems in der Thierreihe sinkt, also wird eine Schnecke bei möglichster Anspannung der Aufmerksamkeit auf einen Lichtpunct kaum so viel Aufmerksamkeit auf denselben verwenden können, als ich, wenn ich ganz und gar nicht an jenen Lichtpunct denke; denn das Centralorgan der Schnecke steht jedenfalls tiefer, als meine Vierhügel, welche die Gesichtseindrücke aufnehmen, und über welche sie nicht hinauskommen, wenn das Gehirn anderweitig in Anspruch genommen ist. Jetzt hat man ein ungefähres Bild von dem Bewusstsein der niederen Thiere bei einer einzelnen Wahrnehmung; und doch ist das Bewusstsein immer das nämliche, nur der ihm gebotene Inhalt ist so viel schwächer und dürftiger.

Das Verhältniss steigert sich noch, wenn wir das ganze Vorstellungsmaterial in Erwägung ziehen, welches dem Vergleichen, Abstrahiren und Combiniren zu Grunde liegt, dann sehen wir alsbald, dass die Unbestimmtheit und Dunkelheit der einzelnen Vorstellung noch weit übertroffen wird von der Armuth der ganzen Summe von Erfahrungen, die einem solchen Thiere zu Gebote stehen, und von der Unfähigkeit seines Centralorganes, die einmal gemachten Erfahrungen genügend im Gedächtniss zu behalten, oder gar sie zu handlicheren Theilvorstellungen (Begriffen) zu verarbeiten. Dies bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. Das Resultat von dem Allen ist die Bestätigung des aus unserem Principe abgeleiteten Satzes, dass das Bewusstsein als solches überall dasselbe ist, und nur in dem ihm gebotenen Inhalte sich unterscheidet; denn nirgends fanden wir Veranlassung, dem Bewusstsein selbst graduelle Unterschiede zuzuschreiben, wie wir es z. B. beim Willen, auch

abgesehen von seinem Inhalte, thun müssen; das Princip hat sich also auch in dieser letzten Probe bewährt.

Zum Schlusse dieses Capitels drängt sich uns die Frage auf: „was ist Einheit des Bewusstseins?“ Wir können natürlich, unseren Grundsätzen gemäss, die Frage nur von empirischer Seite betrachten; so dürfen wir uns z. B. nicht auf die Einheit des zu Grunde liegenden individuellen Seelenwesens beziehen, weil wir von diesem Seelenwesen, seiner Individualität und seiner Einheit noch gar nichts wissen, sondern im Gegentheil erst durch Beantwortung dieser Frage etwas erfahren können. Ausserdem werden die Anhänger einheitlicher individueller Seelen zugeben müssen, dass sogar die Einheit des Bewusstseins in eine Mehrheit streng gesonderter und völlig unzusammenhängender Bewusstseine zerspalten sein kann, während sie die Einheit der diesen verschiedenen Bewusstseinen zu Grunde liegenden Seele anerkennen müssen. Ich erinnere nur an solche Beispiele, wie Jessen in seiner Psychologie eines anführt, von einem Mädchen, das nach einem soporartigen Schlafe alle Erinnerung verloren hatte ohne Schwächung der Geistesfähigkeit und des Lernvermögens. Dieselbe musste wieder mit dem Alphabet zu lernen anfangen. Die Anfälle wiederholten sich, und nach jedem war das Gedächtniss des letztvorhergehenden Lebensabschnittes verschwunden, während das des nächstvorhergehenden ungeschwächt dafür wiedererschien, so dass sie stets ihre Studien so aufnahm, wie sie dieselben vor dem vorletzten Anfall verlassen hatte. Dieses Beispiel führt nur Erscheinungen in eclatanter und totaler Form vor, die man in schwächerem Maasse und partieller Weise überall beobachten kann. Nur da können wir eine Einheit des Bewusstseins zwischen einem vergangenen und gegenwärtigen Moment anerkennen, wo in der Gegenwart die Erinnerung dieses vergangenen Momentes vorhanden ist, oder wo zum mindesten die Möglichkeit dieser Erinnerung unbehindert offen steht. Streng genommen kann von einer wirklichen oder actuellen Einheit des Bewusstseins nur bei actueller Erinnerung die Rede sein, während bei bloss möglicher Erinnerung auch die Einheit des Bewusstseins eine bloss mögliche oder potentielle ist.

Sehen wir weiter zu, was wir an der actuellen Erinnerung haben, was zu einer Vorstellung dadurch hinzukommt, dass ich sie als eine bekannte Vorstellung oder Erinnerung weiss, so ist es nach Cap. B. VII. S. 237—239 ein instinctives Gefühl, welches in seine dis-

cursiven Momente zerlegt folgende Bedeutung hat: ich habe neben der Hauptvorstellung noch eine sehr viel schwächere, durch erstere angeregte Nebenvorstellung, welche ich als mit einer ihr gleichen früheren Vorstellung in causalem Zusammenhange weiss. Ort und Zeit dieser früheren Vorstellung kann durch die im Gedächtnisse auftauchenden, begleitenden Umstände derselben ebenfalls fixirt werden.

Es ist also nichts als der Vergleich einer gegenwärtigen und einer vergangenen Vorstellung, worin die Einheit des Bewusstseins zwischen zeitlich getrennten Momenten besteht; die Möglichkeit dieses Vergleiches wird dadurch erreicht, dass von zwei gegenwärtigen Vorstellungen die eine die Gegenwart, die andere die Vergangenheit darstellt, und Letzteres wird wieder dadurch möglich, dass ich die gegenwärtige Vorstellung als mit einer vergangenen ihr gleichen in causalem Zusammenhange weiss. Indem nun von den zwei Vorstellungen die eine die Vergangenheit repräsentirt, so fasst das Bewusstsein in dem einheitlichen Acte des Vergleiches die Repräsentanten des gegenwärtigen und des vergangenen Bewusstseins in Eins zusammen, und wird sich damit der Einheit des Bewusstseins für jene vergangene und die gegenwärtige Vorstellung bewusst. Wenn ich nämlich zwei bewusste Vorstellungen habe, so besteht ein Bewusstsein der einen und ein Bewusstsein der anderen Vorstellung, und ich würde niemals das Recht haben, eine Einheit dieser beiden Bewusstseine zu behaupten, wenn ich sie nicht beweisen könnte. Indem ich aber nun beide Vorstellungen im Vergleich zusammenfasse, so hebe ich beide Bewusstseine in dem dritten Bewusstsein des Vergleiches auf, und habe so ihre Einheit zur unmittelbaren Anschauung gebracht. Der Vergleich ist also das Moment, welches den Gedanken einer Einheit des Bewusstseins allererst möglich macht, und mit der Möglichkeit des Vergleiches hört auch die Möglichkeit der Bewusstseinseinheit auf.

Wie wir hier den Vergleich über die Einheit des Bewusstseins einer vergangenen und einer gegenwärtigen, d. h. also zeitlich getrennter Vorstellungen haben richten sehen, so richtet er auch über räumlich getrennte Vorstellungen, d. h. solche, die durch verschiedene materielle Theile erregt werden. Ein Menschenhirn hat eine gewisse Grösse, und die Vorstellungen, welche an einem Ende desselben entstehen, sind viele Zolle weit von den am anderen Ende entstehenden ab; gleichwohl zweifeln wir nicht an der Einheit des

Hirnbewusstseins. Der Grund ist einfach der, dass im gesunden wachenden Zustande jede irgendwo im Hirne auftauchende Vorstellung mit jeder anderswo auftauchenden verglichen werden kann. Dagegen haben die Vorstellungen des Rückenmarkes und der Ganglien, wie sie z. B. bei Reflexbewegungen u. s. w., bei Verletzungen der Eingeweide u. dgl. nothwendig existiren müssen, im Allgemeinen keine Einheit des Bewusstseins mit den Hirnvorstellungen, sie haben vielmehr jede ihre gesonderte bewusste Existenz, weil sie nicht in Einem gemeinsamen Bewusstseinsacte des Vergleiches aufgehoben werden können. Nur für einige starke Empfindungen der niederen Nervencentra tritt diese Vergleichbarkeit ein, und damit auch insoweit eine Einheit des Bewusstseins, wie sie sich im Gemeingefühl darstellt. Während für die verschiedenen Nervencentra eines Organismus diese Bewusstseinseinheit bei stärkerer Erregung des einen oder des anderen hergestellt wird, ist sie für die Nervencentra verschiedener Individuen auf keine Weise herzustellen, es sei denn bei theilweiser Verwachsung zweier Organismen durch Missgeburt, oder zwischen Mutter und Fötus, wo sich auch Anklänge solcher Bewusstseinseinheit für starke Erregungen finden.

Die Ursache dieser Erscheinungen liegt auf der Hand. Im Gehirne gehen ausser den besonderen Commissuren unzählige Nervenfasern durch die ganze Masse und stellen eine mannigfache innige Verbindung jedes Theilchens mit dem andern her; das Rückenmark hat schon viel unvollkommenere Verbindung mit dem Gehirn, das sympathische Nervensystem ist nur durch den einzigen *nervus vagus* mit dem Gehirne verknüpft, bei zusammengewachsenen Individuen können nur mehr oder minder zufällige Verwachsungen von untergeordneten Nervensträngen stattfinden, bei getrennten Individuen fehlt jede Verbindung. Je vollkommener die Leitung zwischen den functionirenden Centralnervenparthien ist, desto geringerer Erregung bedarf es in diesen, um die Erregung der einen bis zu der anderen ungeschwächt und ungetrübt fortzupflanzen; je unvollkommener und länger die Leitungswege, desto grösser die Leitungswiderstände, desto stärker müssen die Erregungen sein, wenn sie bis zur anderen Centralstelle fortgepflanzt werden sollen, und desto unklarer und verwischter langen sie dort an. Für Denjenigen, welcher an das unendliche Durcheinander der physikalischen Schwingungserscheinungen ohne irgend eine gegenseitige Störung gewöhnt ist,

kann diese Anschauungsweise der Nervenprocesse, wonach jeder Gedanke an einer Stelle des Hirnes nach allen anderen Stellen desselben gleichzeitig telegraphirt wird, nichts Auffallendes haben; es ist unmöglich, die anatomische Construction des Hirnes mit ihren zahllosen Faserverbindungen anders als so zu deuten. Die Leitungsfähigkeit ist es also in der That, welche die Einheit des Bewusstseins bedingt, und mit welcher diese proportional geht. Wir stellen es also als Grundsatz hin: Getrennte materielle Theile liefern getrenntes Bewusstsein, ein Satz, der sich *a priori* ebenso empfiehlt, als die getrennten Individuen ihn empirisch bestätigen. So lange die australische Ameise Ein Thier ist, handelt ihr Vorder- und Hinterleib mit einheitlichem Bewusstsein, sobald man sie zerschnitten hat, ist die Bewusstseinseinheit aufgehoben, und beide Theile kehren sich kämpfend gegen einander. — Wir nehmen ferner an: Nur dadurch wird die Vergleichung zweier an verschiedenen Orten erzeugten Vorstellungen möglich, dass die Schwingungen des einen Ortes ungeschwächt und ungetrübt nach dem anderen hingeleitet werden; nur durch die Vergleichung beider Vorstellungen ist die Aufhebung ihrer beiden Bewusstseine in das einheitliche Bewusstsein des Vergleichungsactes möglich, mit ihr aber, können wir hinzufügen, ist sie auch **eo ipso gegeben.** Die Siamesischen Zwillinge weigerten sich, mit einander Bretspiele zu spielen, indem sie meinten, dies wäre so, als ob die rechte Hand mit der linken spielen sollte; — dächte man sich aber die Verbindung der Gehirne zweier Menschen durch eine ebenso leitungsfähige Brücke möglich, als die zwischen den beiden Hemisphären desselben Gehirnes ist, so würde hiermit sofort ein die Gedanken beider Gehirne umfassendes gemeinschaftliches und einheitliches Bewusstsein die bisher getrennten Bewusstseine beider Personen umfassen, jeder würde seine Gedanken nicht mehr von denen des anderen unterscheiden können, d. h. sie würden sich zusammen nicht mehr als zwei Ich's, sondern nur noch als Ein Ich wissen, wie meine beiden Hirnhemisphären sich auch nur als Ein Ich wissen.

IV.

Das Unbewusste und das Bewusstsein im Pflanzenreiche.

Die Frage nach der Beseelung des Pflanzenreiches ist alt; ausserhalb des Judenthums und Christenthums ist sie fast überall bejaht worden. Unsere Zeit, die in den Anschauungen der letzteren beiden aufgewachsen ist, und die vom Christenthume aufgerissene Kluft zwischen Geist und Sinnlichkeit noch lange nicht wieder überbrückt hat, hat mit Mühe die Thiere in das Bruderrecht mit dem Menschen wieder eingesetzt; kein Wunder, dass sie bis zur Anerkennung der Pflanzenbeseelung sich noch nicht hat erheben können, da ihre Physiologie auch am Thiere die organischen Functionen und Reflexwirkungen nur als materielle Mechanismen zu betrachten gewöhnt ist. Am besten ist die Frage von Fechner behandelt worden in der Schrift „Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanzen, Leipzig 1848", wenn auch manches Phantastische mit unterläuft; vgl. ferner Schopenhauer „Ueber den Willen in der Natur" Cap. Pflanzenphysiologie, und Autenrieth „Ansichten über Natur und Seelenleben". Es bleibt mir hier theils nur ein kurzer Auszug zu geben, theils aber auch die erheblich grössere Klarheit hervorzuheben übrig, welche über diese ganze Frage durch die Unterscheidung unbewusster und bewusster Seelenthätigkeit verbreitet wird. Ich bin überzeugt, dass Mancher, der der bisherigen Behandlungsweise gegenüber eine verneinende Stellung behaupten musste, vermittelst der gesonderten Betrachtung des Unbewussten und des Bewusstseins sich mit der Pflanzenbeseelung aussöhnen wird.

1. **Die unbewusste Seelenthätigkeit der Pflanze.** Die Pflanze hat organische Bildungsthätigkeit, Naturheilkraft, Reflexbewegungen, Instinct und Schönheitstrieb wie das Thier; und wenn in dem Thiere diese Erscheinungen als unbewusste Wirkungen einer Seele

betrachtet werden müssen, sollten sie es dann bei der Pflanze nicht auch sein? Wenn die unbewussten seelischen Leistungen der Pflanze sich nicht zu den geistigen Processen des Thieres erheben, sondern ganz in der Leiblichkeit versenkt bleiben, sollte darum ihre Seele weniger Seele sein, wenn das, was sie leistet, in ihrem Gebiete ebenso vollkommen ist, als was das Thier in dem seinigen, ja sogar viel höher steht, weil sie die widerspenstigen unorganischen Stoffe zu höheren und höheren organischen Stufen hinaufbildet, während das Thier im Ganzen nur ihre naturgemässe Rückbildung leitet und überwacht? Betrachten wir die einzelnen Momente der Reihe nach.

a) Die organische Bildungsthätigkeit; sie arbeitet wie beim Thiere nach einer typischen Gattungsidee, welche zwar in Betreff der Zahl der Aeste, Blätter u. s. w. einen grossen Spielraum lässt, aber nichtsdestoweniger doch völlig bestimmt ist in dem Gesetze der Stellung der Blattform, Blüthe und inneren Structur. Zwar kann man die Pflanzen theilen, wie man niedere Thiere theilen kann, so dass jeder Theil noch die Fähigkeit besitzt, den Typus wieder aus sich zu vervollständigen; aber wie bei den Thieren, so ist auch bei den Pflanzen das Theilen keineswegs unbeschränkt, wenn eine Ergänzung möglich bleiben soll. Auch bei der Pflanze stehen alle Theile in Wechselwirkung; jeder der Erde nähere Theil verarbeitet die Stoffe gerade so, wie der nächstfernere Theil sie zur Weiterverarbeitung erhalten muss; eine Eichenwurzel würde nie eine Buche, eine Tulpenzwiebel nie eine Hyacinthe ernähren; es findet auch bei der Pflanze ein harmonisches Ineinanderwirken aller Theile statt, und nur dies kann zu dem Ziele der Darstellung des Gattungstypus in allen der Zeit nach auf einander folgenden Entwickelungsstufen führen.

Wenn man im Winter einen Ast eines im Freien stehenden Baumes in ein Treibhaus leitet, so entwickelt dieser seine Blätter und Blumen, während der übrige Baum erstarrt bleibt. Das hierzu vom Baume gebrauchte Wasser saugen die Wurzeln auf, wie die Beobachtung nachweist, also sind diese durch vermehrte Lebensthätigkeit eines Astes zu vermehrter Aufsaugung angeregt worden (Decandolle, Pflanzenphysiologie, I. 76). Wie weit eine directe Verbindung durch Leitung zwischen den einzelnen Pflanzentheilen vorhanden ist, wissen wir nicht, obwohl die Spiralgefässe darauf hinzudeuten scheinen, aber wir wissen ebensowenig beim Thiere, in wieweit das harmonische Ineinandergreifen der Leistungen der

einzelnen Theile durch Leitung vermittelt, und in wieweit es ein unmittelbar hellsehendes ist, wie das der Individuen im Bienen- oder Ameisenstaate. Die Fortpflanzung geschieht in Thier- und Pflanzenreich ganz nach denselben Principien, durch Zellentheilung, Sporen- oder Knospenbildung, und geschlechtliche Zeugung; die Gleichheit in beiden Gebieten ist namentlich in den ersten Stadien der Zeugung so schlagend, dass ganz dieselben Gründe zur Annahme eines unbewusstpsychischen Einflusses bei Entstehung der Pflanze wie bei Entstehung des Thieres nöthigen.

Die embryonischen Zustände gehen freilich hernach sehr bald auseinander, wie es nach der Verschiedenheit der zu erzeugenden Typen nicht anders zu erwarten ist; aber bei beiden ist die fortschreitende Entwickelung ein unausgesetzter Kampf der organisirenden Seele mit dem Zersetzungs-, Rückbildungs- und Formzerstörungsstreben der materiellen Elemente. Nur durch stetes Verhindern dieser Rückbildungsprocesse und unaufhörlich neues Herstellen der zur Fortbildung treibenden Umstände ist die Bewältigung der formlosen, unorganischen zur geformten, organischen Materie, und die Verwirklichung einer neuen höheren Stufe des Gattungstypus in jedem Momente möglich. Jede einzelne Zelle ist dabei thätig, denn aus der Summe der lebendigen Zellen besteht der lebendige Theil jeder Pflanze, wie jedes Thieres, nur dass bei den Thieren im Durchschnitt die Formveränderungen und Verwachsungen der Zellen etwas weitgreifender sind, und die von den Zellen aus abgesonderte und ernährte Intercellularsubstanz reichlicher ist. Die Zelle ist das chemische Laboratorium für die Bereitung der verschiedenen organischen Verbindungen, die Theilung und Verwachsung der Zellen sind die alleinigen Mittel für die Herstellung der äusseren Gestalt. Dabei ist eine eben so strenge Arbeitstheilung wie im Thiere durchgeführt, die eine Art Zellen hat diesen Stoff zu bilden, eine andere jenen; wie im Thiere sich die Zellen zu Knochen, Muskeln, Sehnen, Nerven, Bindegewebe und Epithelialzellen ausbilden, so in der Pflanze zu Markzellen, Holzzellen, Bastzellen, Saftzellen, Stärkmehlzellen u. s. w. Jede Zelle nimmt nur diejenigen Stoffe durch Resorption der Wände auf, die sie brauchen kann, oder wenn sie noch andere aufgenommen hat, so giebt sie diese unbenutzt weiter. In jeder einzelnen Zelle findet ein Saftkreislauf statt, und in der ganzen Pflanze ebenfalls. Zwar sind keine offenen Gefässe vorhanden, sondern der Saftlauf wird durch die Endosmose und Exos-

mose der einzelnen Zellen vermittelt, aber dennoch findet ein vollkommener Kreislauf von auf- und absteigenden Säften statt, eben so wie ein solcher Kreislauf in allen den Theilen des thierischen Körpers stattfindet, wo ernährende Gefässe fehlen, z. B. in dem hinfälligen Theile des Nabelstranges, den Knochen, Sehnen, Hornhaut u. s. w., oder mit welchen die nährenden Gefässe nicht direct in Berührung stehen. Hales kittete an dem oberen Ende eines 7 Zoll langen beschnittenen Weinstockes eine Röhre an; bei dem ersten Versuche betrug die Höhe des aus der Schnittfläche in die Röhre aufgestiegenen Saftes 21 Fuss, bei dem zweiten wurde oben eingegossenes Quecksilber 38 Zoll hoch gehoben. Hales berechnet hieraus die Kraft des aufsteigenden Saftes gleich dem Fünffachen von der Kraft des Blutes in der Schenkelschlagader eines Pferdes. Man sieht, was bei dem höheren Thiere Wirkung des Herzens ist, ist bei der Pflanze Summe der vereinigten Resorptionswirkungen aller Saftzellen. Dieser Unterschied kehrt häufig wieder, dass dieselben Wirkungen im Thiere durch Centralisation, in der Pflanze durch Decentralisation, im Thiere monarchisch, in der Pflanze republikanisch hervorgebracht werden. Aber bloss mechanisch ist die Resorption durch die Zellen auch keineswegs, sie geschieht vielmehr mit Auswahl der Richtung und des Stoffes, denn sonst könnte eben kein Kreislauf und keine Vertheilung der Nährstoffe an verschiedene Zellen stattfinden.

Auch an organischer Zweckmässigkeit hält das Pflanzenreich den Vergleich mit dem Thierreiche aus, es ist sogar Vieles, was bei den Thieren der Instinct besorgt, von den Pflanzen wegen ihrer grösseren Schwerfälligkeit durch organische Mechanismen vorgesehen, welche selbst wieder nur durch unbewusst psychische Thätigkeit hergestellt sein können. Auch hier sind die Uebergänge derart, dass wir das, was Mechanismen und was Instincte sind, nicht immer scharf trennen können.

Zunächst eine Reihe von Erscheinungen zur besseren Ernährung der Pflanze durch Festhalten verwesender thierischer Stoffe. Die verwachsenen Blätter der gemeinen Weberdistel, *Dipsacus fullonum* bilden um den Stamm her eine Art von Becken, welches sich mit Regenwasser füllt und in dem oft viele zufällig ertrunkene Insecten gefunden werden; ähnlich ist es bei einer tropischen Schmarotzerpflanze: *Tillandsia utriculata.* Die Sarracenien haben Blätter, welche seitlich zusammengerollt eine Tute bilden, und zum Theile

mit Deckeln versehen sind; kurze, steife Haare verhindern trinkende Insecten an der Rückkehr aus der wasserhaltenden Tute. *Nepenthes destillatoria* hat die Urne mit Deckel als Anhang der flachen Blätter. Sie schliesst den Deckel bei Nacht und sondert süssliches, die Insecten anlockendes Wasser ab, welches bei Tage aus der offenen Urne allmälig wieder verdunstet. Das Süsse des Wassers wird durch haarförmige, drüsige Ausscheidungsorgane bewirkt. *Dionaea muscipula* hat einen lappenförmigen, getheilten Anhang an jedem Blatte, welcher dicht mit kleinen Drüsen, mit sechs Stacheln in der Mitte und borstigen Wimpern am Rande besetzt ist. Sowie sich ein von dem Saft angelocktes Insect auf die beiden Lappen setzt, klappen diese zusammen und öffnen sich erst wieder, wenn das Thier ganz ruhig geworden, d. h. wenn es todt ist. Curtis fand zuweilen die gefangene Fliege in einer schleimigen Substanz eingehüllt, welche auf dieselbe auflösend zu wirken schien. Der Sonnenthau, *Drosera*, hat borstenartige, hochrothe Haare auf den Blättern, deren jedes mit einer Drüse endigt, aus welcher bei heissem Wetter eine kleine, klebrige Saftperle ausschwitzt. Dieser klebrige Saft hält kleinere Insecten fest, die Haare krümmen sich schnell über demselben zusammen und allmälig biegt sich das ganze Blatt mit der Spitze gegen die Basis um. (A. W. Roth, Beiträge zur Botanik, 1. Thl. 1782. S. 60). Dieser Saft ist zugleich giftig für die Insecten (auch für Schafe ungesund), und ersetzt dadurch, was der Pflanze an schneller Reizbarkeit abgeht. Roth fand öfters im Freien zusammengebogene Blätter des Sonnenthaues, welche jedesmal mehr oder weniger verweste Insecten einschlossen. „Würde man sich vorstellen, es befänden sich in einem Sumpfwasser kleine in eine hohle Röhre zusammengezogene schlauchartige Blätter mit offener Mündung, an deren Rande reizbare, haarähnliche weiche Fäden wären, während die Mündung zugleich giftig auf kleine Thiere wirkte und die innere Fläche der cylindrischen Röhre zur Einsaugung geeignet wäre; ein kleines Wasserinsect oder ein kleiner Wasserwurm berührte die reizbaren Haare, die um ihn sich krümmend, denselben an die Mündung der einsaugenden Höhle brächten, wobei er aber bald durch das Gift derselben getödtet und nun in die Höhlung des Blattes aufgenommen würde; so hätte man ein Bild, das aus dem der tuten- oder urnenförmigen Blätter der Sarracenia und Nepenthes, aus der Reizbarkeit der Blattanhänge der Dionaea, und dem

Bilde der ebenfalls, wenn gleich schwächer, reizbaren, dafür aber Gift absondernden Haare der Drosera zusammengesetzt wäre. Man hat aber damit auch das wirkliche Bild von der Einrichtung eines kleinen, durch seinen Instinct merkwürdigen Thieres, des grünen Armpolypen des süssen Wassers, *Hydra viridis L.*" (Autenrieth), denn auch die Mundberührung dieses Geschöpfes wirkt giftig. Dass solche Pflanzen durch von den Blättern resorbirte animalische Verwesungsproducte wirklich üppiger wachsen, ist bei der Dionaea experimentell nachgewiesen.

Am Wunderbarsten sind auch bei den Pflanzen diejenigen Einrichtungen, die der geschlechtlichen Fortpflanzung dienen. Bei stehenden Blüthen sind im Allgemeinen die Staubgefässe länger als der Stempel, bei hängenden umgekehrt. Wo die Pollenkörner nicht ohne Weiteres auf die Narbe fallen können, und der Wind nicht ausreicht, sie dahin zu tragen, müssen Insecten die Vermittelung übernehmen. Darum die anlockenden lichten Farben der Blüthen, darum ihr weitreichender Duft, der immer zu der Tageszeit am stärksten sich entwickelt, wo die für diese Blüthe geeignetsten Insecten schwärmen; darum der süsse Saft auf dem Grunde der Blüthe, welcher das naschende Thier tief genug hineinzukriechen zwingt, so dass es mit seinem meist borstigen Leibe die Pollenkörner abwischt, welche dann, sei es in derselben, sei es in einer anderen Blüthe, auf der Narbe kleben bleiben. Bei den Asklepiadeen und Orchideen kleben die Pollen durch einen vogelleimartigen Stoff den Insecten an. *Aristolochia clematitis* hat eine bauchige Blüthe mit einem engen Eingange, welcher durch abwärts gerichtete Haare den hineingekrochenen kleinen Schnacken den Ausgang verwehrt. Dieselben schwärmen so lange in ihrem Gefängniss herum, bis sie mit ihren befiederten Fühlhörnern den Pollenstaub abgestreift und auf die Narbe gebracht haben. Gleich nach der Befruchtung fangen die Haare an zu vertrocknen und abzufallen, und erlösen die Fliegen aus ihrem Kerker. — Wenn die Pollenkörner nass werden, so dehnen sie sich aus und platzen, dann ist die Befruchtung unmöglich. Auf diese Art wird regnige Witterung bei dem Blühen des Obstes und des Kornes diesen sehr nachtheilig. Die Vorkehrungen der Blüthen, um der Nässe zu entgehen, sind sehr mannigfach. Beim Weinstock und den Rapunzelarten geschieht die Befruchtung unter dem Schutze der mit ihren Spitzen verbundenen Blumenblättern, bei den Leguminosen gewährt denselben

Schutz die Fahne *(vexillum)*, bei den Labiaten die Oberlippe der Blumenkrone, bei den Kalyptranthes-Arten der deckelförmige Kelch. Viele Pflanzen schliessen ihre Blumenkrone, wenn es regnen will (dies ist schon Instinct), viele auch des Nachts gegen den Thau; andere beugen zur Nacht die Blumenstielchen um, so dass die offene Seite der Krone abwärts gekehrt ist. *Impatiens noli me tangere* verbirgt sogar Nachts seine Blumen unter den Blättern. Bei den meisten Wasserpflanzen wird die trockene Befruchtung dadurch ermöglicht, dass sie nicht eher blühen, als bis ihre Stengel die Oberfläche des Wassers erreicht haben. Das am Grunde des Meeres befestigte Meergras blüht in Blattfalten, welche zwar seitlich offen sind, aber den Zutritt des Wassers durch abgesonderte Gase verhindern. Der Wasserhahnenfuss *(Ranunculus aquaticus)*, dessen Blüthen bei hohem Wasserstande überschwemmt werden, schützt sich dadurch, dass der Blumenstaub zu einer Zeit aus den Staubbeuteln heraustritt, wo die Blume noch eine, geschlossene Luft haltende, Knospe ist. Die Wassernuss, *Trapa natans*, lebt auf dem Boden des Wassers bis zur Blüthezeit, wo die zu einer Art Blattrose neben einander gestellten Blattstiele zu zelligen, mit Luft angefüllten Blasen anschwellen, und die ganze Pflanze an die Oberfläche des Wassers heben. So findet die Blüthe und Befruchtung an der Luft statt; ist dies vorüber, so füllen sich die Blasen mit Wasser, und die Pflanze sinkt wieder zu Boden, wo sie dann ihren Samen zur Reife bringt. Noch complicirter ist die Einrichtung der Utricula-Arten zu demselben Zwecke. Ihre stark verzweigten Wurzeln sind mit einer Menge kleiner rundlicher Schläuche *(utriculi)* besetzt, welche eine Art beweglicher Deckel besitzen und mit einem Schleim erfüllt sind, der schwerer als Wasser ist. Durch diesen Ballast wird die Pflanze am Grunde des Wassers zurückgehalten, bis zur Blüthezeit der Schleim durch abgesonderte Gase verdrängt wird. Nun steigt sie langsam bis an die Oberfläche, vollzieht das Blühen und die Befruchtung und wird alsdann wieder hinabgezogen, indem die Wurzel abermals Schleim absondert, welcher nun seinerseits die Luft aus den Schläuchen verdrängt. (Decandolle, Pflanzenphysiologie, II. 87.) Die Vallisnerie ist eine auf dem Grunde festgewachsene Wasserpflanze von getrenntem Geschlecht (Diöcist). Die Blüthe der weiblichen Pflanze sitzt auf einem langen, schraubenförmig gewundenen Stiel, der sich später streckt und so die Blüthe über Wasser hebt. Die männliche Pflanze hat einen gerade auf-

strebenden Schaft. Die vierblätterige Blüthenscheide wird durch weitere Ausdehnung der inneren Theile in vier Stücke zersprengt, und nun schwimmen die männlichen Befruchtungsorgane zu Tausenden frei auf dem Wasser herum. Sobald eine weibliche Blüthe von ihnen befruchtet ist, zieht sich deren Stengel wieder spiralförmig zusammen und so werden unten die Samen zur Reife gebracht. — Auch bei *Serpicula verticillata* lösen sich die dem Aufbrechen nahen männlichen Blüthen aus den geöffneten Blüthenscheiden ab und schwimmen zu den weiblichen hin, wobei sie auf den Spitzen der zurückgeschlagenen Kelch- und Kronenblätter ruhen.

„Die reifen Samenkörner schnellt künstlich die eine Pflanzenart durch die Elasticität der von selbst aufspringenden Behälter weit umher. Die Grannen des Flughabers sind dagegen schraubenförmig gewunden, und so hyproskopisch, dass der erste Regen sie aufwickelt und das dadurch rückwärts fortgeschobene Korn zwingt, sich kriechend unter die nächste Scholle zu verbergen, und so sich selbst zum künftigen Keimen unter die Erde zu bringen. Andere Pflanzensamen sind mit Flügeln oder Federkronen versehen, um durch die Luft fortgetragen zu werden; ja andere haben Häkchen, um an vorübergehende Thiere sich zu heften, damit sie durch diese wieder an andere Orte abgestreift werden können." (Autenrieth 151.) Viele Samen umhüllen sich zum Schutze mit einer harten Schale, und um von Thieren gefressen und forttransportirt zu werden, wobei sie in ihrem Kothe gleich Dünger zu finden, umgeben sie sich mit schmackhaftem Fleisch (Steinobst, Weintrauben, Stachelbeeren, Johannisbeeren u. s. w.) oder sie umgeben peripherisch einen fleischigen Kern (Erdbeeren u. s. w.). Die Samenkörner von Wasserpflanzen sind gewöhnlich schwerer als Wasser und fallen somit auf dessen Boden, die der meisten hohen Bäume dagegen sind leicht und werden auf Wasserflächen schwimmend durch Wind und Strömung weithin an neue Standorte transportirt. Der Manglebaum (*Rhizophora mangle*) wächst an Flussmündungen und flachen Meeresufern im Schlamme, soweit derselbe von salziger Fluth überdeckt wird, gedeiht also nur auf einem schmalen Striche, weshalb die Samen neben den Mutterbäumen festen Fuss fassen müssen. Auf dem Fruchtboden der Blüthe dieses Baumes erzeugt sich nun allmälig ein fleischiges hohles Gewächs, von welchem der Same mit Hülfe eines $1^1/_2$ Zoll langen Stieles soweit hinausgeschoben wird, dass er nach fast einem Jahre senkrecht herabhängt. Der Same

selbst ist zehn Zoll lang, gegen das freie Ende dicker und schwerer, aber mit einer pfriemenförmigen Spitze endigend; innerhalb seiner Hülle keimt derselbe und entwickelt schon eine bedeutende Wurzel. Durch seine Gestalt und Schwere durchdringt der abfallende Same drei bis vier Fuss Wasser und Schlamm und dringt noch einen Zoll weit in den Boden ein, wo er sich dann mit seiner Wurzel bald befestigen kann. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass auch die Pflanzenseele in der Herstellung zweckmässiger Mechanismen, deren Zweck sogar zum Theil ziemlich entfernt liegt, ganz Wunderbares leistet.

b) Naturheilkraft. Die Thiere haben jedes Organ nur gerade so oft, als der ganze Organismus zu seinem Bestehen es braucht; daher das Bestreben, ein verloren gegangenes in derselben Weise zu ersetzen. Die Idee der Pflanze fordert eine numerisch unbeschränkte Wiederholung derselben Organe, weshalb auch ein theilweiser Verlust gewöhnlich nicht dem Bestande des Ganzen gefährlich wird. Hier ist also kein Grund vorhanden, die verloren gegangenen Theile an derselben Stelle und in derselben Weise wieder zu ersetzen, da die Pflanze es viel leichter hat, den Ersatz an anderen Stellen durch die schon vorhandenen Knospen zu leisten. Nichtsdestoweniger giebt es Gelegenheiten genug, um zu sehen, dass auch in der Pflanze die Naturheilkraft vorhanden ist; man braucht nur einer Pflanze eine gewisse Classe von Organen zu rauben, die zu ihrem Bestehen nöthig ist, z. B. alle Wurzeln, so wird sie sofort neue Wurzeln treiben, oder sterben, wenn sie dazu nicht mehr die Kräfte hat. Auch der Vernarbungsprocess von Verwundungen oder Trennungsflächen ist ganz analog dem bei Thieren.

Endlich ist bei der Pflanze wie beim Thiere das ganze Leben eine unendliche Summe unendlich vieler Naturheilkraftsacte, da in jedem Momente die zerstörenden physikalischen und chemischen Einflüsse paralysirt und überboten werden müssen.

c) Reflexbewegungen. Die Physiologen unterscheiden Reflexbewegung und „einfache Reizerscheinung contractilen Gewebes“; dies ist richtig, wenn man nach dem Orte fragt, wo die Reflexion des Reizes in Bewegung stattfindet, ob nämlich der Reactionsheerd an der gereizten Stelle selbst oder an einer anderen liegt; falsch aber ist es, hierin einen Unterschied des Princips finden zu wollen. Das Wesentliche des Reflexes ist in beiden Fällen Umsatz eines einwirkenden Reizes in reactive Bewegung;

eine absolute Beschränkung auf den gereizten Punct findet dabei niemals statt; ob aber die Leitung ein wenig weiter führt oder nicht, kann keinen Unterschied des Principes begründen. Das, was eine reactive Bewegung zur Reflexwirkung stempelt, ist nur die Unzulänglichkeit allgemein gültiger Naturgesetze zu ihrer Hervorbringung; nur wo wir mit solchen uns begnügen können (z. B. in Elasticität, chemische Reaction), nur da kann man die Reflexwirkung läugnen, deren Inwendiges eine unbewusst-psychische, eine instinctive Reaction ist. Ob ein Reflex durch Nerven und Muskeln vermittelt wird, oder durch andere, diese ersetzende Mechanismen, kann ebensowenig einen principiellen Unterschied rechtfertigen.

Wenn man das Wasser, in dem ein Polyp wohnt, erschüttert, so zieht sich dieser in einen Knäuel zusammen; dies wird Jedermann Reflexwirkung nennen, gleichviel ob künftig in der gleichförmig schleimigen Masse des Polypen noch Nerven und Muskeln aufgefunden werden mögen oder nicht; und wenn die *Mimosa pudica* vom Tritt des Vorübergehenden erschüttert mit ihren Blättern zusammenkriecht, so sollte dies nicht Reflexwirkung sein? Wenn die gereizte Penis durch Aenderung der Blutcirculation in Erection kommt, so wird dies als Reflexbewegung anerkannt, und bei den Pflanzen sollte die veränderte Saftcirculation nicht ein ebenso vollgültiges Mittel zu Reflexbewegungen sein? Denn der anhaltend schnellen Bewegungen, zu welchen das Thier seine Muskeln braucht, ist ja die Pflanze nicht benöthigt; also wären Muskeln für sie ein unnützer Luxus. Beim Thiere gilt als Zeichen des Reflexes, dass ungefähr dieselbe Reaction eintritt, ob man einen mechanischen, chemischen, thermischen, galvanischen oder electrischen Reiz anwende; dasselbe ist aber auch bei Pflanzen der Fall, während todte Mechanismen nur auf einen ganz bestimmten Reiz zu antworten pflegen. Starke electrische Schläge vernichten thierische wie pflanzliche Reizbarkeit. Steckt man durch den Stiel einer Berberis-Blume eine mit dem positiven Pole einer galvanischen Batterie verbundene Nadel, und verbindet den Draht des negativen Poles mit einem Blumenblatte durch ein leise aufgelegtes feuchtes Papierstückchen, so schnellt im Momente der Schliessung der Kette der zu dem Blatte gehörige Staubfaden zum Pistill über. Wechselt man die Pole, so ist der Strom weniger wirksam, gerade wie thierische Präparate kräftiger reagiren, wenn der negative Pol mit dem peripherischen Ende verbunden ist. Bei Oeffnung der Kette findet,

ebenso wie bei Froschschenkeln, keine Bewegung statt. Ein gereizter thierischer Theil kehrt bei Wegfall des Reizes langsam in seine Stellung zurück; so zieht eine gereizte Auster oder Polyp sich schnell zusammen, aber öffnet sich langsam. Eine Wiederholung des Reizes stumpft die Reizbarkeit ab, Ruhe stellt sie wieder her. Die Reizbarkeit äussert sich ferner nach Gesundheitszustand, Alter, Geschlechtsverhältnissen, Jahreszeit, Witterung und anderen äusseren Umständen verschieden. Alles dieses ist bei Pflanzen gerade so wie bei Thieren.

Die Reflexbewegungen der *Dionaea muscipula* habe ich schon oben erwähnt; setzt sich auf ein Blatt derselben ein Insect, so wird es daselbst zuerst durch Umlegen der Haare festgehalten, und erst allmälig rollt sich das ganze Blatt um. Hier haben wir auf einfachen Reiz an einer Stelle eine theils gleichzeitige, theils zweckmässig auf einander folgende Betheiligung vieler Stellen des Blattes, ganz so, wie wir es bei Thieren gewohnt sind, nur dass statt des monarchischen Befehles eines Nervencentrums wieder eine republikanische Betheiligung aller Stellen in harmonischer Uebereinstimmung stattfindet. Schon centralisirter und daher thierähnlicher ist die Erscheinung bei allen Blättern, Staubgefässen u. s. w., wo der Reactionsheerd in den Gelenken zu suchen ist, mit welchen diese Theile befestigt sind.

Bei vielen Blüthen neigen sich die reifen Staubgefässe von selbst allmälig zum Stempel hinüber, bei einigen ist ein Gelenk gebildet, welches auf den Reiz irgend eines Insectes den Staubfaden zur Narbe hinüberschnellt. Bei anderen ist auch der zusammengebogene Stempel reizbar und streckt sich auf einen ihn treffenden Reiz aus, wobei er Pollenkörner von den Staubbeuteln abstreift. *Mimosa pudica* hat doppelt gefiederte Blätter und die Blättchen, Blattrippen, Hauptblattstiel, ja selbst der Zweig haben jedes ihre besondere Bewegung. Bringt man vorsichtig mit Vermeidung jeder Erschütterung etwas starke Säure auf ein Blättchen, so schliessen sich nach und nach alle nahestehenden Blätter; nach Dutrochet beträgt diese Fortpflanzungsgeschwindigkeit acht bis funfzehn Millimeter in einer Secunde in den Blattstielen, im Stempel höchstens zwei bis drei Millimeter. Hier hat man die Leitungsfähigkeit vor Augen. Dasselbe erreicht man, wenn man ein Blättchen sachte brennt; die Blätter legen sich dabei viel weiter hin zusammen, als die Wirkung der Wärme reicht.

Es ist unmöglich, die durchgreifende Analogie zwischen den Reflexwirkungen der Thiere und Pflanzen zu verkennen; die Verschiedenheiten reichen gerade nur so weit, als die Gesammteinrichtung der Organismen, und als die besonderen Zwecke jeder Reaction verschieden sind. Hat man nun einmal die Reflexwirkungen bei Thieren als Acte von letzten Endes psychischer Natur anerkannt, so kann man nicht umhin, dieses Unbewusst-Psychische auch den Pflanzen zuzusprechen, ebenso wie man es jedem thierischen Theile zuerkennen muss, welcher noch für sich der Reflexbewegungen fähig ist.

d) Instinct. Schon im Thierreiche haben wir Untrennbarkeit von Instinct, Reflexbewegung und organischem Bilden gesehen, im Pflanzenreiche lassen sie sich noch viel weniger sondern, denn einerseits muss wegen der mangelhaften Bewegungsmittel der Pflanze das organische Bilden Vieles durch zweckmässige Mechanismen leisten, was die Thiere mit instinctiver Bewegung machen (man denke an die Begattung und die Ausbreitung der Saamen), und andererseits steht das Bewusstsein der Pflanzen so tief, dass der Unterschied zwischen dem Reize der Reflexbewegung und dem Motive der Instincthandlung auf ein Minimum zusammenschrumpfen. Trotzdem werden wir doch noch reichliche Spuren finden, welche uns unverkennbar als das Nämliche entgegentreten, was wir im Thierreiche Instinct nennen. Ein Polyp begiebt sich von der beschatteten Hälfte seines Gefässes instinctiv nach der von der Sonne beschienenen, und wenn die Sonnenblume sich fast den Hals verrenkt, um ihr Gesicht der Sonne zuzudrehen, das sollte nicht Instinct sein? Dutrochet erzählt in s. *rech.* p. 131: „Ich sah, dass wenn man die obere Fläche des Blattes einer in freier Luft stehenden Pflanze mit einem kleinen Brette bedeckt, dies Blatt sich diesem Schirme durch Mittel zu entziehen sucht, welche nicht immer dieselben, aber immer von der Art sind, wie sie am leichtesten und schnellsten zum Ziele führen müssen; so geschah es bald durch eine seitliche Biegung des Blattstieles, bald durch eine Biegung desselben Blattstieles nach dem Stengel hin."

Knight sah ein Weinblatt, dessen Unterseite das Sonnenlicht beschien und welchem er jeden Weg, in die naturgemässe Lage zu kommen, versperrt hatte, fast jeden möglichen Versuch machen, um dem Lichte die rechte Seite zuzuwenden, mit welcher es hauptsächlich athmen muss. Nachdem es während einiger Tage sich dem

Lichte in einer gewissen Richtung zu nähern gesucht und durch Zurückbeugung seiner Lappen fast seine ganze Unterseite damit bedeckt hatte, breitete es sich wieder aus und entfernte sich weiter vom Glashausfenster, um in der entgegengesetzten Richtung dem Lichte sich wieder zu nähern. (Treviranus, Beiträge 119.) Dutrochet bedeckte das Endblättchen eines dreiblättrigen Bohnenblattes (*Phaseolus vulgaris*) mit einem Brettchen. Da die Kürze des besonderen Blattstieles dem Blättchen das Ausweichen unmöglich machte, so erfolgte dies durch Beugung des gemeinschaftlichen Blattstieles, während im Dunkeln das Brettchen gar nicht geflohen wurde. „Wenn man," sagt dieser Forscher, „sieht, wie viel Mittel hier angewendet werden, um zu demselben Zwecke zu kommen, so wird man fast versucht zu glauben, es walte hier im Geheimen ein Verstand, welcher die angemessensten Mittel zur Erreichung des Zweckes wählt." So spricht ein Naturforscher durch die blosse Macht der Thatsachen gedrängt eine Wahrheit aus, die ihm nur deshalb unfasslich ist, weil er die unbewusste Seelenthätigkeit nicht kennt. Dass hier nicht eine blosse Reflexwirkung auf einen Reiz vorliegt, ist wohl leicht zu sehen, denn es ist ja eben das Fehlen eines nothwendigen Reizes, welches geflohen wird.

Ziemlich bekannt sind die Erscheinungen des Pflanzenschlafes, wobei die Blätter sich theils senken, theils umlegen, die Blüthen ihre Köpfchen senken oder sich schliessen. Zum Theil sind diese Erscheinungen schon erwähnt und finden ihren Zweck in dem Schutz der Pollenkörner vor dem Thau. Dass das Niedersenken der Blüthenstiele jedoch nicht auf blosser Erschlaffung beruht, davon kann man sich leicht überzeugen; sie sind vielmehr in ihrem gebogenen Zustand gespannt und elastisch. *Malva peruviana* bildet durch das Aufrichten der Blätter um den Stengel oder die Spitze der Zweige im Schlafzustande eine Art von Trichter, worunter die jungen Blumen oder Blätter geschützt sind; *Impatiens noli me tangere* bildet aus den herabgesenkten obersten Blättern ein Gewölbe für die jungen Triebe, einige andere schliessen die Blüthen durch das Zusammenlegen der Blättchen ihrer zusammengesetzten Blätter ein. Die Zeiten für Schlaf und Wachen sind für die Pflanzen so verschieden wie für Thiere. Manche unserer Pflanzen richten sich nach der Sonne; andere halten bestimmte Zeiten genau

inne, gleichviel, in welches Klima sie versetzt werden, gleichviel, ob Sommer oder Winter ist. Man sieht hieraus, dass auch diese periodischen Bewegungen theilweise von äusseren Reizen unabhängig sind und rein aus inneren Bedingungen der Pflanze selbst entspringen, es sind eben instinctiv geregelte Bewegungen. — In vielen Pflanzen neigen sich zur Befruchtung die Staubfäden zum Pistille, schütten ihren Staub aus, und kehren dann in ihre Lage zurück; bei anderen wandert das Pistill zu den Staubfäden, in noch anderen suchen sich beide wechselseitig auf. (Treviranus, Physiologie der Gewächse II. 389.) Bei *Lilium superbum*, *Armaryllis formosissima* und *Pancratium maritimum* nähern sich die Staubbeutel nach einander der Narbe. Bei *Fritillaria persica* biegen sie sich wechselsweise nach dem Griffel hin. Bei *Rhus coriaria* heben sich zwei oder drei Staubfäden zugleich hervor, beschreiben einen Viertelkreis, und bringen ihre Staubbeutel ganz nahe an die Narbe. Bei *Saxifraga tridactilytes*, *muscoides*, *aizoon*, *granulata* und *cotyledon* neigen sich zwei Staubfäden von entgegengesetzten Seiten über der Narbe gegen einander, und breiten sich, nachdem sie ihren Staub ausgestreut haben, wieder aus, um anderen Platz zu machen. Bei *Parnassia palustris* bewegen sich die männlichen Theile zu den weiblichen in der nämlichen Ordnung, in welcher der Saamenstaub reift, und zwar, wenn sie sich der Narbe nähern, schnell und auf einmal, wenn sie sich nach der Befruchtung von derselben wieder entfernen, in drei Absätzen. Bei *Tropaeolum* richtet sich von den anfänglich abwärts gebogenen Staubfäden bei völligem Aufblühen einer nach dem anderen in die Höhe, und beugt sich, nachdem die Anthere ihren Staub auf die Narbe hat fallen lassen, wieder hinab, um einer anderen Platz zu machen. Deutlicher als in diesen Beispielen kann man den Instinct nicht verlangen; denn hier ist das Motiv das Vorhandensein der Narbe, und die Reife des Pollenstaubes, aber die Ordnung, in welcher, und die Art und Weise nach welcher sich die Staubgefässe hin und her bewegen, trägt ebenso sehr den Schein der Willkür, wie es nur irgend eine thierische Bewegung kann. — Merkwürdig sind die Instinctbewegungen der Schlingpflanzen (s. Mohl, Ueber das Winden der Ranken). Eine solche Pflanze wächst zuerst ein Stück senkrecht in die Höhe, dann biegt sich ihr Stengel wagerecht um, und beschreibt Kreise, um sich in der Umgebung eine Stütze zu suchen, gerade wie eine augenlose Raupe mit ihrem Vordertheile Kreise

beschreibt, um ein neues Blatt zu suchen. Je länger der Stengel wächst, desto grösser werden natürlich die Kreise, d. h. wenn die Pflanze in der Nähe keine Stütze findet, so sucht sie sie im weiteren Umkreise. Endlich kann der Stengel sein eigenes Gewicht nicht mehr tragen, er fällt zu Boden und kriecht nun gerade aus weiter. Findet sie nun eine Stütze, so könnte sie ja entweder gar nichts davon merken, oder aus Bequemlichkeit doch auf der Erde weiter laufen, um nicht in die Höhe steigen zu müssen; in der That ergreift sie aber sofort die Stütze und klettert spiralig an derselben hinauf. Doch auch hierbei verfährt sie noch mit Auswahl; die Flachsseide (namentlich im jüngeren Alter) windet sich nicht um todte organische oder unorganische Stützen, sondern nur um lebende Pflanzen, an denen sie begierig emporklettert, denn ihre in der Erde haftenden Wurzeln sterben bald ab und sie ist dann ganz auf die Nahrung angewiesen, die sie mit ihren Papillen aus dem umrankten Gewächse saugt. Hat sie dadurch das letztere getödtet, so erweitert sie von Neuem ihre Windungen, ob sie vielleicht ein anderes Gewächs erfassen kann. Jede Schlingpflanze ist von Natur entweder rechtsläufig oder linksläufig. Wickelt man einen jungen *convolvolus* von seiner Stütze ab und windet ihn in entgegengesetzter Richtung wieder um, so wird er in seine ursprüngliche Spiralrichtung zurückkehren, oder in diesem Streben sein Leben lassen. Auch dies entspricht ganz den Thierinstincten. Lässt man aber zwei solche Pflanzen ohne fremde Stütze sich gegenseitig umschlingen und so an einander aufsteigen, so ändert die eine freiwillig ihre Drehungsrichtung, um diese gegenseitige Umschlingung zu ermöglichen. (Farmer's Magazine, wiederholt in der Times vom 13. Juli 1848.) Also statt sich der gewaltsamen Abänderung zu fügen, opfert die Pflanze lieber das Leben, aber so wie diese Abänderung zweckmässig wird, nimmt sie sie von selber vor. Hier findet man sogar die Variabilität des Thierinstinctes in eclatantester Weise wieder.

e) D e r S c h ö n h e i t s t r i e b der Pflanzen kann hier nicht weiter bewiesen werden. Ich halte auch für das Pflanzenreich die Behauptung aufrecht, dass jedes Wesen sich so schön baut, als es mit den Zwecken seines Daseins verträglich ist, und als es das spröde Material zu bewältigen vermag. Man betrachte das Grösste oder das Kleinste im Pflanzenreiche, die stattliche Eiche oder das mikroskopische Moos, man sehe auf's Ganze oder auf's Einzelne,

auf den prächtigen Urwald oder auf den Tannzapfen, immer wird man jene Wahrheit bestätigt finden.

So haben wir denn die fünf Momente im Pflanzenreiche wieder gefunden, in welchen wir beim Thierreiche die Wirkungen des Unbewussten in der Leiblichkeit erkannt haben. Demnach sind wir nicht mehr berechtigt, der Pflanze unbewussten Willen und unbewusste Vorstellung abzusprechen. Dass wir keine höheren geistigen Erscheinungen an der Pflanze wahrnehmen, darüber brauchen wir uns nicht zu wundern, da ja der Zweck des Pflanzenreiches im Grossen und Ganzen nur der ist, den Boden, die Nahrungsmittel und die Atmosphäre für das Thierreich vorzubereiten, wenn auch dabei nicht verkannt werden darf, dass zu gleicher Zeit das schaffende Princip sich nebenher im Pflanzenreiche auf seine Weise selbstständig auswirkt.

2. **Das Bewusstsein in der Pflanze.** Das bisherige Resultat war wohl vorauszusehen, und bedurfte keines besonderen Scharfsinnes; schwieriger aber ist die Frage, ob denn in der Pflanze auch ein Bewusstsein wohne. — So alt wie die Naturwissenschaft ist der Streit über die pflanzliche oder thierische Beschaffenheit gewisser Geschöpfe, und er ist heute noch so wenig zu entscheiden, wie zu Aristoteles' Zeiten, weil er als Alternative überhaupt nicht zu entscheiden ist. Pflanze und Thier haben als organische Wesen gewisse Eigenschaften gemeinschaftlich; durch andere Eigenschaften werden sie gemäss ihrer verschiedenen Bestimmung im Haushalt der Natur unterschieden. Wenn nun aber die ganzen Lebenserscheinungen sich auf so einfache Gestalt reduciren, dass jene unterscheidenden Eigenschaften mehr oder weniger verschwinden, und wesentlich nur die beiden Reichen gemeinschaftlichen übrig bleiben, so müssen eben auch die Unterschiede zwischen Thier und Pflanze verschwinden, und es ist thöricht, einen Streit aufrecht zu erhalten, der seiner Natur nach ohne Resultat bleiben muss. Die mikroskopische Beobachtung ist so weit, dass, wenn es sichere Kriterien für pflanzliche oder thierische Beschaffenheit gäbe, sie sicher dem Forscher nicht entgehen könnten, und der Streit längst geschlossen wäre; dass es aber in der That keine von den streitenden Partheien gemeinschaftlich anerkannten Kriterien giebt, beweist eben, dass man sich gar nicht klar ist, worüber man sich streitet. Würde man die Thatsachen unbefangen aufnehmen, so

würde daraus eben nur das hervorgehen, dass man das Gebiet der beiden Reichen gemeinschaftlichen Eigenschaften bisher zu eng gezogen hat, dass der Unterschiede zwischen Thier und Pflanze viel weniger sind, als man bisher geglaubt hat, und dass diese Unterschiede nur in ihren gesteigerten Formen so eclatant werden, dass Niemand sie verkennen kann. — Diese Anschauungsweise ist auch die einzige, welche von der Geologie gebilligt werden kann. Während jetzt die Schöpfung der Erde durch das Gleichgewicht der Productionen des Thier- und Pflanzenreiches besteht, konnte offenbar der erste Grundstein zur organischen Natur nur mit solchen Wesen gelegt werden, welche dieses Gleichgewicht in sich enthielten, und somit noch auf dem Indifferenzpunct zwischen Thier und Pflanze standen. Erst von diesem unscheinbaren Anfang aus konnte im Fortschreiten die Entwickelung nach den verschiedenen Seiten beginnen, indem Meer-Thiere entstanden, welche von diesen indifferenten Pflanzeninfusorien lebten (Polypen u. s. w.), und als deren Gegengewicht die ersten Stufen entschiedenerer Pflanzengebilde möglich wurden. Je mehr beide Reiche sich bevölkerten, desto mehr Nahrungsmittel für höhere Thierclassen wurden disponibel, desto mehr höhere Pflanzenclassen konnten wieder von den Lebens- und Todesproducten dieser Thiere bestehen, und so hielt die Entwickelung in beiden Reichen immer gleichen Schritt, wie die Geologie es lehrt, während innerhalb eines jeden Reiches die niederen Stufen im Allgemeinen immer den höheren vorangehen. Hieraus sollte man aber auch den Schluss ziehen, dass Pflanzenreich und Thierreich im Ganzen nicht subordinirte, sondern coordinirte Schöpfungsgebiete sind, und dass das Thierreich, wenn es sich, auf die höhere Bewusstseinsentwickelung gestützt, über das Pflanzenreich überheben zu dürfen vermeint, es dies nur dadurch vermag, weil das letztere ihm um ebenso viel in organischer Beziehung überlegen ist, da es ihm die Stoffe bildet, deren müssigem Verbrauche es sein höheres Bewusstsein verdankt. Dies B i l d e n und V e r b r a u c h e n ist der eigentliche und wesentliche Unterschied beider Reiche; wo Ersteres überwiegt, ist der Character vorwiegend pflanzlich, wo Letzteres thierisch, wo Beides im Gleichgewicht steht, ist der Indifferenzpunct von Thier und Pflanze. Alle anderen Unterschiede, die gewöhnlich angeführt werden, sind durchaus nur secundärer und abgeleiteter Natur, wie ich eine solche Ableitung für das Thierreich in Cap. A. VIII. S. 140—143 im Grundriss ver-

sucht habe. Keineswegs aber ist meine Absicht, zu behaupten, dass die Pflanze bloss producirt, das Thier bloss consumirt; denn in jedem Thiere sehen wir auch Processe theils der Höherbildung aufgenommener Stoffe (z. B. die Bildung der Gehirnfette), theils der Umbildung derselben ohne Rückgang; andererseits sehen wir in jeder Pflanze einen stellenweisen Verbrauch der Producte, die sie selbst an anderen Stellen gebildet hat (man denke nur an die Rückbildungsprocesse in den Blüthen, ihre Sauerstoffeinathmung und Kohlensäureausscheidung). Wir finden sogar bei den Hefen und einigen anderen einzelligen Gewächsen eine Zwitterstellung der Art, dass sie zwar den zu ihren organischen Productionen nöthigen Stickstoff aus Ammoniak, den Kohlenstoff aber nur aus höheren ternären Verbindungen aufzunehmen vermögen. Es kann mithin auf beiden Seiten nur von einem Mehr oder Weniger die Rede sein; jedes Thier ist zum Theil pflanzlicher, jede Pflanze zum Theil thierischer Natur; wo eine Seite die andere deutlich dominirt, benennt man mit Recht das Ganze nach dieser Seite; wo aber beide sich ziemlich die Waage halten, wird die Benennung nach einer Seite schwierig, ja sogar unzulässig. Wir dürfen es jetzt auch nicht mehr wunderbar finden, wenn ein und dasselbe Wesen einen Theil seines Lebens überwiegend pflanzliche, einen andern Theil hindurch überwiegend thierische Beschaffenheit zeigt; es ist dies keine grössere Metamorphose auf jenen dem Indifferenzpunct nahen Stufen, als die der Insecten, Frösche oder Fische ist. Wer freilich die Thiere als beseelte Organismen, die Pflanzen aber als lauter seelenlose leere Gehäuse ansieht, den muss jene Flüssigkeit der Grenze beider Reiche und das harmlose Ueberschlagen aus dem Einen in's Andere zur Verzweiflung bringen. Wir jedoch werden im Anschlusse an die bisherigen Betrachtungen dieses Capitels in diesen Thatsachen nur einen Beweis mehr sehen, dass Pflanze und Thier viel mehr Gemeinsames haben, als unsere Zeit anzunehmen gewöhnt ist.

Was zunächst die äussere allgemeine Form anbetrifft, so verlieren die Pflanzen auf niedrigeren Stufen ihren blätterigen Typus, und nehmen einfach gegliederte, oder rundliche, mehr oder weniger geschlossene Formen an (z. B. Conferven, Pilze). Dagegen findet man frappante Aehnlichkeiten mit höheren Pflanzenformen unter den niedrigeren Thieren. „Einige (Corallenthiere) wachsen als über einander gerollte, einem Kohlkopfe ähnliche Blätter, andere beste-

hen aus zarten, gekräuselten, unregelmässig angeordneten Blättchen. Die Oberfläche jedes Blattes ist mit Polypenblüthen bedeckt, durch deren Wachsthum und Secretion es entstanden ist. Nicht minder lassen sich Aehnlichkeiten mit einem Eichen- und Acanthuszweige, mit Pilzen, Moosen und Flechten auffinden" (Dana in Schleiden's und Fror. Not. 1847, Juni Nr. 48). — Die chemischen Stoffe können gewiss nicht einen Unterschied begründen; die Aehnlichkeit der pflanzlichen und thierischen Proteïnstoffe ist bekannt; die Pilze namentlich sind reich an thierähnlichen Verbindungen; in dem Mantel der Ascidien und übrigen salpenartigen Tunccaten findet sich Holzfaserstoff; Chorophyll (Blattgrün) ist in Turbellarien (Strudelwürmern) und in Infusorien nachgewiesen worden.

Oft gehören verschiedene Species eines Geschlechtes theils zum Pflanzenreich, theils zum Thierreich, z. B. die *Alcyonium*-Arten sind alle von einer in der Hauptsache so übereinstimmenden Beschaffenheit, dass Linné gewiss nicht Unrecht hatte, sie in ein Geschlecht zusammenzufassen. Gleichwohl sind einige von ihnen die recht eigentlichen *Animalia ambigua* (nach Pallas), die sonach sehr wohl unter den Amorphozoarien rangiren, z. B. *Alcyonium cidaris* (Donati), *cydonium* (Leba) und *ficiforme* (Solander, Ellis und Marsigli). Andere werden allgemein zur Pflanzenwelt gerechnet, so namentlich z. B. mehrere Arten in dem bezüglich synonymen und an Specien so reichen Geschlechte *Peziza*. Bei noch anderen ist nicht nur die animalische, sondern sogar die Polypen-Natur so entschieden erwiesen, dass sie von den Spongozoen abgetrennt, und bei den Polyparien aufgenommen worden sind, gleichzeitig unter Beilegung eines zweiten, insofern ihnen gegebenen Geschlechtsnamens, so dass *Lobularia digitata*, *palmata* und *arborea*, aus den Alcyonien der Zookorallien, mit *Alcyonium lobatum*, *palmatum* und *arboreum* synonym sind. Die vorweltliche Species *Manon peziza* ist aus einem Thier- und einem Pflanzennamen zusammengesetzt. Wir finden hier nur Erscheinungen aus anderen Gebieten des Thierreiches wieder, wo z. B. einige Rotatorien zu den Würmern, andere zu den Infusorien, eine Species *Cercaria* zu den Würmern, andere Specien desselben Geschlechtes zu den Spermatozoen (?) gerechnet werden.

Die kleinen Bläschen, aus welchen die rothfärbende Materie des Schnees besteht (*Protococcus nivalis*), wurden von Agardh, Decandolle, Hooker, Unger, Martins, Harvey, Ehrenberg für Algen

angesehen; Letzterer säete sie sogar auf frischen Schnee und beobachtete ihre Fortpflanzung; die jungen Pflänzchen trugen einen feinkörnigen, gelappten Keimboden und Würzelchen, aber keine Spur von thierischem Character an sich. Voigt und Meyen fanden später, dass die rothfärbende Materie vielmehr Gestalt und Bewegungen von Infusorien darbot, und Shuttleworth endlich unterschied theils Algen, theils Infusorien darin. Diese Widersprüche klären sich auf durch Flotow's sorgfältige Beobachtungen an einem ganz verwandten in Regenwasser lebenden Pflänzchen oder Thierchen (*Haematococcus pluvialis*). Dieses zeigte anfangs bloss pflanzliche Natur, verwandelte sich aber in Aufgüssen unter geeigneten Umständen, durch verschiedene Zwischenstufen deutlich verfolgbar, in ein Infusionsthierchen (*Astasia pluvialis*) mit rüsselförmigem, mitunter selbst gabelig gespaltenem Fühler und allen Zeichen selbstständiger Bewegung um. Es zeigte sich Shuttleworth's *Astasia nivalis* im rothen Schnee verwandt. Kützing („Ueber die Verwandlung der Infusorien in niedere Algenformen, Nordhausen 1844") beobachtete, dass das Infusorium *Chlamidomonas pulvisculus* gar vielfach sich verwandele, z. B. in eine entschiedene Algenspecies, *Stygeolconium stellare*, und in andere Bildungen von Algencharacter, welche zwar in der Gestalt noch theilweise ruhenden Infusorienformen glichen (*Tetraspora lubrica* oder *gelatinosa*, *Palmella botryoides*, *Protococcus*- und *Gyges*-Arten). Ebenderselbe behauptet die Verwandelung des Infusorium *Enchelys pulvisculus* in einen Protococcus und zuletzt in eine Oscillatorie. Bei einer ganzen Reihe von Algen (*Zoospermae*) und noch anderen niederen Gewächsen (Pilzen, Nostok) haben die Keimkörner, Sporen oder Sporidien eine infusorienartige Gestalt und Bewegung mittelst Wimpern oder peitschenförmigen Organen, und es sind zum Theil Formen unter ihnen bekannt, welche Ehrenberg als Infusorien erkannt hat. Ganz ebenso verhalten sich aber auch die Embryonen vieler Polypen und Medusen, auch sie machen eine Zeit durch, wo sie mittelst Wimpern eine zugleich drehende und fortschreitende Bewegung erzeugen, ehe sie sich zur Weiterentwickelung festsetzen, auch sie haben infusorielle Gestalt und keine Mundöffnung. Unger („die Pflanze im Moment der Thierwendung") beobachtete bei den Sporidien von der kleinen Alge (*Vaucheria clavata*, oder *Ectosperma clavata*), dass sie, vom Mutterschlauche befreit, zuerst sich im Wasser erheben und in rascher Bewegung ähnlich einem Infu-

sorium mehrere Male herumkreisen, dass dann Momente der Ruhe mit Bewegung willkürlich wechseln, und dass sie in höchst auffallender Weise alle Hindernisse sorgfältig vermeiden, sich höchst geschickt durch das Sprossengewebe der Vaucheria winden, und sich immer so ausweichen, dass niemals zwei zusammenstossen. — Eine kleine fadenförmige Algenart zeigt, so lange sie lebhaft vegetirt, eine dreifache Bewegung, eine abwechselnde geringere Krümmung des vorderen Fadens, ein halb pendelartiges, halb elastisches Hin- und Herbiegen der vorderen Hälfte und ein allmäliges Vorrücken. „Diese Bewegungen haben etwas Seltsames, ich möchte sagen Unheimliches an sich" (Schleiden, Grundzüge II. 549). Die Oscillatorien ziehen sich ebenso wie Polypen nach der beleuchteten Stelle des Gefässes hin.

Wir sehen, dass alle Kennzeichen, welche von verschiedenen Seiten als maassgebend aufgestellt worden sind, nicht Stich halten, als da sind: partielle oder totale Locomotion, spontane Bewegung, morphologische Unterschiede, Mundöffnung und Magen. Was die Mundöffnung betrifft, so fehlt dieselbe bei vielen Eingeweidewürmern, Cercarien, Infusorien und Embryonen; die Gregarinen, welche heerdenweise als Schmarotzer in dem Nahrungscanale von Insecten und anderen Thieren vorkommen, haben nicht nur keine Mundöffnung, sondern auch keine Wimpern, überhaupt keine sichtbaren Organe; es sind einfache Zellen mit sichtbarem Kerne. Von einem Magen zu sprechen, wo der Mund fehlt, ist bedeutungslos, denn dann kann man das Innere jeder Zelle ihren Magen nennen.

Es mögen diese Anführungen genügen, um die vorausgeschickten allgemeinen Bemerkungen zu rechtfertigen. — Was nun diese Betrachtung zur Lösung der Frage nach dem Bewusstsein der Pflanzen beiträgt, ist Folgendes: Wir haben gesehen, dass Pflanze und Thier Einiges verschieden, Anderes gemeinsam haben, und dass wir die Summe des Gemeinsamen ungefähr erkennen können, wenn wir in beiden Reichen die Stufenreihe der Organisation so weit hinabsteigen, bis wir bei solchen Gebilden angekommen sind, wo die Unterschiede verschwinden, und wesentlich nur das Gemeinsame übrig geblieben ist. Wenn wir nun finden, dass in diesem Gemeinsamen noch Empfindung und Bewusstsein mit eingeschlossen ist, dass also die niedrigsten Pflanzenorganismen Empfindung und Bewusstsein besitzen, so werden wir uns nach den materiellen Bedingungen umsehen, an welche hier Empfindung und Bewusstsein geknüpft zu

sein scheint, und vorausgesetzt, dass diese materiellen Bedingungen bei höheren Pflanzen in demselben oder noch höherem Maasse erfüllt sind, werden wir uns berechtigt halten dürfen, auch den höheren Pflanzen ein eben solches resp. höheres Maass von Empfindung und Bewusstsein zuzuschreiben, als wir bei jenen niederen voraussetzen dürfen. Da wir unmittelbar nicht wissen, wie der Pflanze zu Muthe ist, sondern nur, wie uns selbst zu Muthe ist, so steigen wir durch Analogie die Stufenleiter der Thiere hinab, wenden am Indifferenzpunct von Thier und Pflanze, welcher das verknüpfende Band beider Reiche bildet, wieder um, und steigen ebenfalls durch Analogie auf der anderen Seite die Stufenleiter der Pflanzen hinauf.

Ferner erinnern wir uns bei dieser Betrachtung des Resultates aus dem Schluss des I. einleitenden Capitels und des Cap. C. III., wonach jede durch materielle Bewegung erregte Empfindung, sobald sie überhaupt entsteht, auch mit Bewusstsein entsteht, während, wenn die materielle Bewegung unterhalb der Reizschwelle liegt, nicht nur keine bewusste, sondern überhaupt gar keine Empfindung zu Stande kommt. So weit wir also Zeichen einer durch materielle Reize erregten Empfindung verfolgen können, so weit werden wir auch die Empfindung für bewusst halten müssen, also die Existenz eines Bewusstseins zugeben müssen, gleichviel, wie dürftig sein Inhalt sein mag.

Wir müssen hier noch einmal auf das schon mehrfach (vergl. Cap. A. VII. 1. a., S. 128 — 130) zurückgewiesene Vorurtheil zurückkommen, als ob die Nerven die *conditio sine qua non* der Empfindung wären. Dass sie auf Erden und bis jetzt die zur Empfindungserzeugung geeignetste Form der Materie sind, ist gewiss nicht zu bezweifeln, daraus folgt aber keineswegs, dass sie die einzige sind; im Gegentheil beweisen eine Menge Thatsachen, dass sie durch andere Formen ersetzt werden können. Die Tastwärzchen an der Oberhaut stehen an manchen Körperstellen in ziemlich grossen Intervallen (wie die Grösse der Ellipsen beweist, innerhalb deren zwei Berührungen als Eine empfunden werden), trotzdem ist jede Stelle der Haut gleich empfindlich, auch gegen thermische und chemische Reize, bei welchen man sich nicht auf blosse Fortpflanzung des mechanischen Druckes oder Leitung der Wärme berufen kann. Burdach giebt an, dass auch nervenlose Theile des menschlichen Körpers empfindlich werden können, sobald bei vermehrtem Blutandrange und Auflockerung des Gewebes ihre

Lebendigkeit gesteigert ist; so sei z. B. das in heilenden Wunden gebildete junge Fleisch ohne alle Nerven höchst empfindlich und eine Entzündung der nervenlosen Knorpel und Sehnen sei sogar viel schmerzhafter, als eine Entzündung der Nerven selbst. Hier liegt freilich der Schmerz, welcher dem Menschen bewusst wird, erst im Gehirne, aber die nervenähnliche Leitungsfähigkeit jener Theile ist damit bewiesen, d. h. also ihre Fähigkeit, Ströme von Molecularschwingungen fortzupflanzen, die denen in den Nerven ähnlich sind. Wo aber Schwingungszustände vorhanden sind, die denen der Nerven ähnlich sind, werden sie auch Empfindungen anregen, die den von den Nerven erregten ähnlich sind, vorausgesetzt, dass sie nicht unterhalb der Reizschwelle liegen. Letzteres ist keines Falls anzunehmen, da der nach so grossen Widerständen im Gehirne anlangende Theil noch so starke Schmerzen verursacht. Ferner haben wir vielfach die Seele auf den Leib ohne Nerven wirken sehen, z. B. in den embryonischen Zuständen vor Ausbildung der Nerven, in der Wirkung der Nerven über ihre eigenen Grenzen hinaus in Muskeln, secernirenden Häuten, wo überall die Masse der betreffenden Organe selbst die letzte Strecke der Leitung übernehmen muss, in dem plötzlichen Ergrauen der Haare nach Affecten u. s. w. Wenn nun aber die Seele auf den Leib auch ohne oder jenseit der Nerven wirken kann, so wird doch wohl bei der durchgehenden Reciprocität des Verhältnisses von Leib und Seele auch der Leib ohne und jenseit der Nerven auf die Seele wirken, d. h. Empfindung hervorrufen können. — Alsdann ist nach Allem wahrscheinlich, dass die niedrigsten Thiere (Polypen, Infusorien, manche Eingeweidewürmer) keine Nerven haben. Denn Nerven und Muskeln gehen überall Hand in Hand und nach Dujardin und Ecker haben sie nicht einmal Muskeln; statt des Muskelfibrins und der Nervensubstanz findet sich bei ihnen nur die Mulder'sche Fibroine. Dieser Stoff verhält sich ungefähr wie das Neoplasma der Wunden; auch in ihm wirken sich die organischen und motorischen Willensacte der Thierseele ihren Zwecken gemäss aus, und haben wir daher keinen Grund, an der Möglichkeit einer Wirkung dieser Materie auf die Seele zu zweifeln. — Dazu kommen die verhältnissmässig hohen psychischen Kundgebungen dieser Thiere. Denn der Süsswasserpolyp unterscheidet schon auf die Entfernung von einigen Linien ein lebendes Infusorium, ein pflanzliches Wesen, ein todtes und ein unorganisches Geschöpf; von allen zieht er nur das erstere

durch einen mit seinen Armen erregten Wasserstrudel an sich, während er sich um die anderen nicht kümmert, oder wenn er eins zufällig erfasst hat, es sogleich wieder loslässt. Der Polyp muss also doch von diesen verschiedenen Dingen verschiedene Wahrnehmungen haben, und diese können nur als Empfindungen über der Schwelle, d. h. als bewusste Empfindungen, gegeben sein. Er bewegt sich ferner aus dem Schatten nach dem sonnenbeschienenen Theile des Gefässes, und öfters kämpfen zwei Polypen um ihren Raub. Letzteres ist nur möglich, wenn der Polyp das Bewusstsein hat, dass der andere ihm die Beute entreissen will. Wenn also ein nervenloses Thier so hohe Bewusstseinsäusserungen zeigt, so werden wir uns nicht wundern dürfen, die Bewusstseinsäusserungen der nächst niederen Thierstufe, der Infusorien, mit denen vieler niedrigen Pflanzen auf gleichem Niveau zu finden. Das aber wird man doch wohl gewiss nicht behaupten wollen, dass mit der vorletzten Thierstufe Empfindung und Bewusstsein aufhöre, denn warum gerade mit der vorletzten, die doch noch so reichen Bewusstseinsinhalt zeigt, dass sich bis zum vollständigen Verschwinden noch unendlich viele ärmere Stufen denken lassen, denen nichts in der Welt entspräche, wenn es nicht eben jene Infusorien und einfachen Pflanzen wären.

Was die Nerven so geeignet macht, sowohl zur Vermittelung der Ausführung von Willensacten, als zur Erzeugung von Empfindungen, ist die halbflüssige Consistenz der ganzen Masse, welche die Verschiebbarkeit und Drehbarkeit der Molecüle befördert, und die polarische Beschaffenheit der einzelnen Molecüle, welche eine hohe chemische Organisationsstufe der Materie zur Bedingung hat. Das Erstere zeigt die Körpermasse der niederen Thiere und Pflanzen auch. In jeder Zelle ist mindestens ein flüssiger Inhalt und eine feste Wand, in der Regel auch ein Kern zu unterscheiden; sowohl der Kern oder doch seine Umgebung, als auch die Grenze von Wandung und Inhalt, häufig aber der ganze Zelleninhalt, zeigen diese halbflüssige Consistenz von hoher chemischer Organisationsstufe, aus welchen physikalischen und chemischen Momenten sich auf eine polarische Beschaffenheit der Molecüle, wenn auch in geringerem Grade als bei Nerven, und der centralen Ganglienzellen, die ebenfalls aus Kern, Wandung und Inhalt bestehn, mit Wahrscheinlichkeit schliessen lässt. Diese Bedingungen kehren aber in allen eigentlich lebendigen Theilen

der höheren Pflanzen wieder, vermuthlich sogar in gesteigerter Form, da die chemische Organisation der Stoffe in höheren Organismen sich offenbar steigert, keines Falles aber sinkt. Es ist also ganz gewiss kein Grund zu der Behauptung, dass die Empfindung und das Bewusstsein der höheren Pflanzen unter dem der niedrigsten Pflanzen und Thiere stände, im Gegentheile dürfen wir vermuthen, dass, wenn auch die totale und partielle Locomobilität der Pflanzen in höheren Formen ihren Lebensbedingungen gemäss abnimmt, dass die Empfindungen mindestens in gewissen bevorzugten Theilen über der der niederen Pflanzen steht.

Je mehr wir in der Thierreihe hinabsteigen, desto mehr nimmt die Wichtigkeit der aus der eigenen Verdauung und Genitalsphäre herrührenden Empfindungen gegen die von äusseren Reizen herrührenden zu; bei den Pflanzen, wo die Oberfläche sich mehr und mehr gegen die unbedeutenden äusseren Reize abschliesst, wird diese Zunahme sich noch mehr steigern; für die Pflanze verliert die Aussenwelt ausser dem Licht und der chemischen Beschaffenheit der Luft immer mehr alles Interesse, und nur besonderen Fällen verdanken wir die Kenntniss, dass auch höhere Pflanzen von gewissen Vorkommnissen Notiz nehmen, die für sie Wichtigkeit erlangen, z. B. die Insecten fangenden Pflanzen von Reizen, welche die Blätter treffen, die Rankengewächse von Stützen u. s. w.

Es wird nach dem Vorhergehenden nicht mehr befremden, wenn wir den Pflanzen eine Empfindung, und selbstverständlich bewusste Empfindung, von den Reizen beilegen, auf welche sie, sei es nun reflectorisch oder instinctiv, reagirt; wenn wir behaupten, dass die Oscillatorie so gut wie der Polyp das Licht empfindet, wenn sie nach dem beleuchteten Theil ihres Gefässes hinwandert, und dass ganz ebenso das Weinblatt das Licht empfindet, dem es auf alle Weise seine rechte Seite zuzukehren bemüht ist, und jede Blüthe das Licht empfindet, dem sie sich öffnend das Köpfchen zukehrt. Wir behaupten, dass das Blatt der *Dionaea* und der *Mimosa pudica* das Sträuben des Insectes empfindet, ehe es auf diese Empfindung mit Zusammenlegen reagirt, denn es liegt ja schon im Begriff der Reflexwirkung, als einer psychischen Reaction, dass eine psychische Perception derselben vorhergehen muss; dies ist aber die bewusste Empfindung. Wir behaupten

ferner, dass die Pflanze eine Empfindung von den physischen Vorgängen der Organisation, welche der thierischen Verdauung entsprechen, und des Geschlechtslebens hat, dass namentlich das letztere sich in Theilen vollzieht, wo die höchste Lebendigkeit des Pflanzendaseins concentrirt ist, wo die Bildungsthätigkeit während der Blüthenzeit nicht mehr aufsteigende, sondern absteigende chemische Processe bewirkt (wie das Sauerstoffeinathmen und Kohlensäureausathmen der Blüthen erkennen lässt), woraus hervorgeht, dass hier die bildenden Kräfte sich vom materiellen Aufbauen in eine gewisse thierähnliche Verinnerlichung zurückgezogen und für mehr recipirende Processe disponibel geworden sind. Dass der Inhalt dieses Bewusstseins immerhin noch sehr arm sein muss, viel ärmer als z. B. der des schlechtesten Insectes, unterliegt wohl keinem Zweifel, denn woher sollte der Reichthum und die Bestimmtheit kommen, wie sie den Thieren schon durch die niedrigst stehendsten Sinnesorgane gewährt wird?

Wir haben also in der Pflanze in der That Bewusstsein gefunden. Wie weit kann aber nun eine **Einheit** des Bewusstseins in der Pflanze bestehen? — Wir haben gesehen, dass die Einheit des Bewusstseins zweier Vorstellungen oder Empfindungen auf der Möglichkeit des Vergleiches und diese auf dem Vorhandensein einer genügenden Leitung zwischen den beiden Empfindung erzeugenden Orten beruht. Die Frage ist also die: ist eine solche Leitung in der Pflanze vorhanden? Schon im Thiere war der Verkehr zwischen verschiedenen Nervencentren, obwohl durch Nervenstränge vermittelt, nur höchst mangelhaft und die Bewusstseinseinheit factisch nur für sehr durchgreifende Erregungen vorhanden. Die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Nervenstroms im Menschen beträgt nach Helmholz achtzig Fuss in der Secunde, die in der *Mimosa pudica* wie erwähnt nur einige Millimeter; man kann von diesen Geschwindigkeiten einen ungefähren Schluss auf die Leitungswiderstände und demgemäss auf die Störungen und Veränderungen der fortgepflanzten Resultate ziehen. Es ist möglich, dass die Spiralgefässe solchen Leitungszwecken dienen, aber erwiesen ist es nicht. Jedenfalls ist es mit der Bewusstseinseinheit von zwei benachbarten Blättern noch unendlich viel dürftiger bestellt, als mit der von Hirn und Ganglien im Menschen. Eine genügend treue und starke Leitung wird immer nur zwischen ganz nahe aneinander liegenden Pflanzentheilen bestehen können; ich möchte nicht behaupten, dass

man von dem einheitlichen Bewusstsein einer Blüthe sprechen darf, vielleicht kaum von dem eines Staubfadens. Die Pflanze braucht aber auch eine solche Einheit des Bewusstseins nicht, wie das Thier; sie braucht keine Vergleiche anzustellen, und braucht nicht über ihre Handlungen zu reflectiren. Sie braucht sich nur den einzelnen Empfindungen hinzugeben, und dieselben als Motiv für die Eingriffe des Unbewussten auf sich wirken zu lassen, dann haben diese ihren Zweck erfüllt, und dies leisten Empfindungen mit getrenntem Bewusstsein ebenso gut, wie solche mit einheitlichem.

V.

Die Materie als Wille und Vorstellung.

Die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit drei in einander greifenden Gegenständen: den Gesetzen, den Kräften und dem Stoffe. Diese Trennung ist durchaus nur zu billigen, denn sie fasst verschiedene Gruppen von Erscheinungen unter einheitliche Gesichtspuncte übersichtlich zusammen und erleichtert die Ausdrucksweise. Die Frage ist nun, ob diese Drei wirklich verschiedener Natur sind, oder ob sie eigentlich nur Eins sind, welches, bloss von verschiedenen Gesichtspuncten aus betrachtet, auf drei verschiedene Weisen erscheint. Von den Gesetzen dürfte dies wohl ohne Umstände zugegeben werden, denn es liegt auf der Hand, dass sie nicht in der Luft schwebende Existenzen, sondern blosse Abstractionen von Kräften und Stoffen sind; nur weil diese Kraft und dieser Stoff eine solche und ein solcher sind, nur darum wirken sie auf diese Weise, und so oft wir einer eben solchen Kraft begegnen, müssen sie auf eben solche Weise wirken. Diese Constanz des So-wirkens aber ist es, was wir Gesetz nennen. Dieses Verhältniss ist auch wohl allgemein anerkannt, und wir hören in der That von den Materialisten stets nur Kraft und Stoff als ihre Principien nennen, als welche selbstverständlich die Gesetze includiren. Wir haben im Cap. C. II. den Materialismus vertheidigt, insofern er die organisirte Materie als *conditio sine qua non* der bewussten Geistesthätigkeit behauptet; wir haben in den ganzen vorhergehenden Untersuchungen ein unbewusst psychisches Princip als über der Materie stehend nachgewiesen, und damit schon die Einseitigkeit desjenigen Materialismus gezeigt, welcher keine anderen als materielle Principien kennt; wir sind jetzt an den Punct gelangt, wo wir uns mit demjenigen beschäf-

tigen müssen, was der einseitige Materialismus als ausschliessliche Principien alles Daseins, d. h. als philosophische Urprincipien, aufstellt, Kraft und Stoff. Ich würde es für nutzlos halten, hier eine dialectische Erörterung dieser Begriffe anwenden zu wollen; man würde dabei weder sicher sein, wirklich genau diejenigen Begriffe zu behandeln, welche der Materialismus meint, noch würde dadurch je ein Materialist zur Aenderung seiner Ansicht gebracht werden. Ich halte für den einzig angemessenen Weg die Vertiefung der naturwissenschaftlichen Untersuchung der Materie. Zwar kann die Zukunft noch unschätzbare Aufschlüsse in dieser Richtung bringen, welche wir bis jetzt nicht ahnen, indessen glaube ich, dass die Grundzüge der für die Materie allein möglichen Auffassungsweise durch die jüngsten Erfolge der Physik und Chemie nicht nur so sicher gestellt sind, dass keine Zeit jemals mehr daran wird rütteln können, sondern dass sie auch völlig genügende Anhaltepuncte bieten, um bis in die letzten Tiefen dieses Geheimnisses einzudringen. Wenn dies bis jetzt noch nicht geschehen, oder wenigstens noch nicht von Seiten der Naturwissenschaft geschehen ist, so liegt es einfach daran, weil die Naturwissenschaft im Grunde immer nur insoweit ein Interesse für Hypothesen hat, als ihr dieselben entweder Anleitung zu neuen Experimenten geben, oder als sie ihr zum Ansatze des Calcüls unentbehrlich sind; was darüber hinausgeht, davon sieht sie keinen practischen Werth und darum ist es ihr gleichgültig. Wir werden also zunächst zu recapituliren haben, was die Naturwissenschaft von der Constitution der Materie und der ihr inhärirenden Kräfte weiss, und dann zusehen, ob diese Resultate auf einfache und ungezwungene Weise einer Vertiefung fähig sind.

Wenn man einen chemisch homogenen Körper, z. B. kohlensaueren Kalk, sich fortgesetzt getheilt denkt, so kommt man an Theile von gewisser Grösse, die sich nicht mehr theilen lassen, wenn sie kohlensaurer Kalk bleiben sollen; gelingt es, sie zu spalten, so erhält man als Trennstücke einen Theil Kohlensäure und einen Theil Kalk. Diese kleinsten Theile eines Körpers nennt man Molecüle.*) Dieselben wirken nach verschiedenen Seiten

*) Ich unterscheide hier Molecüle und Atom, obwohl der letztere Ausdruck von Physikern häufig auch statt des ersteren gesetzt wird. Solche philosophische Leser, welche mit einer gewissen Voreingenommenheit gegen

mit verschiedener Kraft, weil sie im Allgemeinen die krystallinische Grundform des betreffenden chemischen Stoffes haben, oder eine solche, aus der diese sich leicht bilden kann. Die Molecüle verschiedener Stoffe unterscheiden sich also durch verschiedene Gestalten. Wenn zwei Körper verschiedener Art zusammenkommen, so stören sich die nach verschiedenen Richtungen verschieden wirkenden Kräfte der Molecüle an den Grenzen beider Körper gegenseitig in ihren Gleichgewichtslagen, welche Störungen sich als electrische Erregung darstellen, respective sich als galvanische Schwingungen fortpflanzen; ist die Störung stark genug, so findet eine bleibende Umlagerung und chemische Verbindung der verschiedenartigen Molecüle zu zusammengesetzteren Molecülen statt. Die verschiedenen chemischen Verbindungen unterscheiden sich durch Anzahl und Lagerungsweise der zusammentretenden Molecüle. Diejenigen Molecüle, welche weiter zu zerlegen uns bis jetzt noch nicht gelungen ist, nennen wir chemisch einfach, obgleich wir von manchen ziemlich gewiss wissen, dass sie noch zusammengesetzt sind (z. B. Jod, Brom, Chlor sind vermuthlich Sauerstoffverbindungen, wie aus ihrem bei sehr hohen Temperaturen sich verändernden Spectrum hervorgeht, die Metalle vielleicht sämmtlich Wasserstoffverbindungen), so dass sich möglicherweise die Anzahl der chemischen Elemente noch sehr vereinfachen kann. Diese Molecüle repräsentiren dann gewisse Grundformen, die aber unter sich noch verschieden sind, und jedenfalls letzten Endes als verschiedene Lagerungsformen einer verschiedenen Anzahl gleichartiger Molecüle zu denken sind, weil nur auf diese Weise die Einfachheit der Zahlenverhältnisse der chemischen Aequivalente, die Uebereinstimmung derselben mit dem specifischen Gewichte der Gase und mit der specifischen Wärme begreiflich wird. Diese gleichartigen Molecüle müssen nach allen Richtungen mit gleicher Kraft wirken, können also, wenn sie stofflich gedacht werden sollen, nur kugelförmig gedacht werden; sie heissen Körper-Atome.

Ausser ihnen giebt es noch Aether-Atome, welche sowohl in

die physikalische Atomtheorie an dieses Capitel herantreten, verweise ich auf Fechner's Schrift: „Ueber die physikalische und philosophische Atomlehre", Leipzig 1855, namentlich auf S. 18—63 und 129—141, obwohl die physikalische Atomenlehre seitdem durch Ausbildung der Wärmetheorie sehr viel weiter gefördert ist.

jedem Körper zwischen den Körpermolecülen, als auch zwischen den Himmelskörpern vertheilt sind, und welche man an dem Widerstande gegen den Enke'schen Kometen und ihrer Eigenschaft, Wärme fortzustrahlen, erkennt. (Ein gewisser Theil der Wärmescala wird durch die Einrichtung unserer Augen von uns als Licht empfunden.)

Körper und Körper-Atome ziehen sich an, und zwar im umgekehrt quadratischen Verhältnisse der Entfernung; d. h. die Kraft eines Körper-Atomes nach allen Richtungen des Raumes zusammen genommen bleibt sich auf jede Entfernung gleich.

Aether und Aether-Atome stossen sich ab, und zwar im umgekehrten Verhältnisse einer höheren, als der zweiten Potenz der Entfernung, mindestens der dritten; d. h. die Kraft eines Aether-Atomes nach allen Richtungen des Raumes zusammengenommen wächst mindestens im umgekehrten Verhältnisse der Entfernung.

Alle Körper-Atome würden auf einen Punct zusammenschiessen, wenn nicht die herumgelagerten Aether-Atome gleichsam Hüllen um jedes Körpermolecüle bildeten, welche eine Berührung derselben verhindern. Zwei Aether-Atome können nie zusammenstossen, weil ihre Abstossung auf unendlich kleine Entfernungen unendlich gross wird. Zwei Körper-Atome aber könnten sich nie wieder trennen, gesetzt den Fall, dass sie einmal sich berühren, weil dann ihre Anziehung unendlich gross ist. Daher müssen die Körpermolecüle auch innerhalb der chemischen Verbindungen noch durch Aether-Atome auseinander gehalten sein, weil sie sich durch Aetherschwingungen (Wärme, Galvanismus) wieder scheiden lassen.

Körper- und Aether-Atome stossen sich ab. Früher nahm man an, dass sie sich anziehen; bis zu einem gewissen Puncte nämlich werden die Erscheinungen durch jede der beiden Annahmen gleich gut erklärt; da man sich doch aber des Calcüles halber nothwendig für eine entscheiden musste, wählte man zufällig die Anziehung. Wiener hat gezeigt (vgl. Poggendorff's Annalen, Bd. 118, S. 79, und Wiener, „Die Grundzüge der Weltordnung", erstes Buch), dass die Erklärung des flüssigen Aggregatzustandes die Annahme der Abstossung fordert, und dass diese sich überhaupt besser mit unseren sonstigen physikalischen Anschauungen verträgt. Es ist nun nicht mehr, wie in Redtenbacher's „Dynamidensystem", um jedes Körpermolecüle eine dichte Hülle von Aether-Atomen, sondern im Gegentheile, der Aether ist unmittelbar neben den Körpermolecülen am dünnsten, also innerhalb der Körper dünner, als im leeren

Raume, weil die dichtgedrängten Körpermolecüle den Aether theilweise ausstossen.

Die soweit ausgearbeitete Atomtheorie erklärt auf überraschende Weise die Gesetze der Wärme und die von den Wärmeveränderungen herbeigeführten verschiedenen Aggregatzustände (siehe Wiener, „Grundzüge der Weltordnung", erstes Buch). Sie gewährt den Vortheil, dass alle die vielen sogenannten Kräfte der Materie, wie Gravitation, Elasticität, Wärme, Galvanismus, Chemismus u. s. w., sich als Aeusserungen combinirter Molecülar- und Atom-Kräfte darstellen, d. h. dass man die Entwickelung jener aus diesen auch wirklich sieht und berechnet, während derjenige Dynamismus, welcher, wie der Kantische, von Atomen und Atomkräften nichts wissen will, die Entstehung der höheren materiellen Kräfte aus Anziehung und Abstossung nur schlechthin behaupten, aber nicht im Mindesten sagen kann, wie sie geschieht. — Es bleibt noch eine materielle Kraft zu erwähnen, das Beharrungsvermögen, von welchem der Atomismus bis jetzt entweder unrichtiger Weise geläugnet hat, dass es unter den Begriff Kraft gehöre, oder welches er als eine neu hinzukommende Kraft hat bestehen lassen, während er doch schon von Kant (Neuer Lehrbegriff der Ruhe und Bewegung, vgl. Kant's Werke, Bd. V. S. 282—284, 287—289 und 409—417) hätte lernen können, was das Beharrungsvermögen ist, dass nämlich dasselbe einzig und allein auf der Reciprocität oder Relativität der Bewegung beruht, welche schon von Leibniz klar hingestellt worden ist (Mathemat. Werke VI. p. 252). Denkt man sich nämlich ein Atom allein im Raume, so kann der Begriff von Ruhe oder Bewegung auf dasselbe noch gar keine Anwendung finden, weil es keinen bestimmten Ort im Raume hat, also auch diesen Ort nicht verändern kann. Es giebt demnach keine absolute Ruhe oder absolute Bewegung, sondern nur relative. Daraus geht hervor, dass man nicht mehr Recht hat, zu sagen: A bewegt sich gegen B, als: B bewegt sich gegen A, die Kugel bewegt sich gegen die Scheibe, als: die Scheibe bewegt sich gegen die Kugel, dass also der Widerstand, den die Scheibe der Kugel entgegengesetzt, nicht sowohl ein Widerstand der ruhenden, als der bewegten Scheibe, oder ihre lebendige Kraft ist. Was hier beim Stosse sofort in die Augen fällt, findet sich bei Druck und Zug wieder, nur als eine Integration unendlich vieler einzelner Abstossungs- oder Anziehungsmomente der Atome und Molecüle. In

beiden Fällen beruht der zu überwindende Widerstand des Beharrungsvermögens auf der Reciprocität von Anziehung und Abstossung und der Relativität der Bewegung.

Für das Beharrungsvermögen brauchen wir also in der That, trotzdem dass es selbst als oppositionelle Kraft wirkt, keine neue Kraft, wir reichen vielmehr mit der Anziehung und Abstossung der Körper- und Aether-Atome vollkommen aus. — Sehen wir nun zu, wie sich die bisher angeführten Principien bei näherer Betrachtung ganz von selbst vereinfachen.

Denken wir uns zwei Körper-Atome A und B, so würden dieselben sich auch dann noch beide gegen einander bewegen, wenn nur A Anziehungskraft besässe; denn indem A das Atom B anzieht, zieht es wegen der Relativität der Bewegung nothwendig sich eben so sehr zu B hin, als es B zu sich hinzieht. Dasselbe gilt aber für B; indem nun sowohl A, als auch B anziehend wirkt, so bewirkt jedes von ihnen die gegenseitige Annäherung, also wird ihre thatsächliche Anziehung die Summe ihrer Einzelkräfte sein. Dasselbe gilt für die Abstossung von Aether-Atomen. Merkwürdigerweise soll nun aber ein und dasselbe Körper-Atom zwei entgegengesetzte Kräfte besitzen, nämlich Anziehungskraft für Körper-Atome und Abstossungskraft für Aether-Atome. Ein Aether-Atom hat dann entweder dem entsprechend eine besondere Abstossungskraft für Aether-Atome und eine besondere Abstossungskraft für Körper-Atome, oder aber seine Abstossungskraft ist gegen Körper- und Aether-Atome gleich gross, d. h ein und dieselbe. Letztere Annahme hat nichts gegen sich, wird also als die einfachere jedenfalls den Vorzug verdienen, denn *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.* Nach letzterer Annahme also verhält sich ein Aether-Atom gegen jedes andere Atom auf dieselbe Weise abstossend, gleichviel, welche Kräfte diesem Atome sonst noch zukommen; d. h. wenn ihm ein Körper-Atom begegnet, so stösst es dieses ebenso ab, wie ein Aether-Atom, gleichviel, wie gross die Kraft, mit welcher das Körper-Atom das Aether-Atom abstösst, im Verhältnisse zur abstossenden Kraft eines Aether-Atomes auch sei; natürlich ist die totale gegenseitige Abstossung die Summe beider Kräfte. Wenn aber die Grösse der abstossenden Kraft des Körper-Atomes für die abstossende Kraft des Aether-Atomes gleichgültig ist, so muss es ihr auch gleichgültig sein, wenn diese Kraft = 0 wird, oder wenn sie negativ, d. h. zur Anziehung wird,

immer vorausgesetzt, dass die Gesammtabstossung beider die Summe der Einzelkräfte ist. In letzterem Falle würde also das Gesammtresultat Abstossung bleiben, so lange die abstossende Kraft des Aether-Atomes grösser ist, als die anziehende des Körper-Atomes, umgekehrt würde es Anziehung. Hiermit werden wir aber auf einmal die unnatürliche Annahme zweier sich widersprechender Kräfte im Körper-Atome los; denn die Abstossung zwischen Aether- und Körper-Atom bleibt als solche für alle die Entfernungen bestehen, wo die Abstossung des ersteren stärker ist, als die Anziehung des letzteren, und das Körper-Atom verhält sich gegen *jedes* andere Atom *auf gleiche Weise* anziehend, ebenso wie sich das Aether-Atom gegen *jedes* andere Atom auf gleiche Weise abstossend verhält. Dass aber in der That *nicht auf alle*, sondern nur auf kleine und mittlere Entfernungen sich Aether- und Körper-Atome abstossen, scheint mir aus Folgendem hervorzugehen: Das *materielle* Weltgebäude ist sowohl nach apriorischen Betrachtungen, als aus astronomischen Gründen unbedingt für *endlich* zu halten; der Aether aber müsste sich in's Unendliche ausdehnen, wenn nicht eine Grenze käme, wo die Anziehung der gesammten Körper-Atome die Abstossung der gesammten Aether-Atome überwiegt; eine Rotation des Weltgebäudes um eine oder mehrere Axen würde durch die Centrifugalkraft den fortwährenden Abfluss der Aether-Atome nur verstärken und selbst bei der schlimmen Annahme einer unendlichen Anzahl von Aether-Atomen auf eine endliche Anzahl von Körper-Atomen würde der fortwährende Abfluss der Aether-Atome in den unendlichen Raum eine fortwährend zunehmende Verdünnung des Aethers im Weltgebäude herbeiführen, wofür Nichts zu sprechen scheint.

Sind wir dem zufolge durch die Endlichkeit des materiellen Weltgebäudes genöthigt, eine *endliche bestimmte* Entfernung anzunehmen, wo die Abstossung des Aether-Atomes auf das Körper-Atom *gleich* der Anziehung des Körper-Atomes auf das Aether-Atom ist, so folgt daraus unmittelbar das, was wir brauchen, dass nämlich auf kleinere Entfernungen die Abstossung die Anziehung *überwiegen* muss, da die Abstossung des Aether-Atomes viel schneller mit Verminderung der Entfernung abnimmt, als die Anziehung des Körper-Atomes. Wie man also auch die Sache betrachten mag, in jeder Beziehung empfiehlt sich die einfachste Annahme am meisten, dass das Körper-Atom *nur* Anziehungskraft, das Aether-Atom *nur* Abstossungskraft hat, die sich gegen beide Gattungen

von Atomen gleichmässig äussert. In einer bestimmten Entfernung (welche offenbar nach der Grösse der beabsichtigten Welt bestimmt worden sein muss) sind beide sich gleich, das verschiedene Gesetz ihrer Aenderung mit der Entfernung lässt auf grössere Entfernungen die Anziehung, auf kleinere die Abstossung zunehmend überwiegen. In den Entfernungen, wie sie zwischen den Molecülen eines Körpers bestehen, muss daher die Abstossung schon in ungeheuerem Uebergewicht sein; dies ist aber auch nöthig, da die Aether-Atome innerhalb der Körper noch sparsamer stehen, als im leeren Raume, und trotzdem genügen müssen, um der gegenseitigen Anziehung der so dichtgedrängten Körpermolecüle das Gleichgewicht zu halten.

Da, wenn man nicht in den Widerspruch einer als solchen fertig dastehenden, d. h. vollendeten Unendlichkeit gerathen will, die Anzahl der Aether-Atome wie die der Körper-Atome endlich sein muss, so haben wir gar keinen Grund, anzunehmen, dass beide verschieden seien; wir dürfen sie im Gegentheil eher für gleich halten, da, was die Aether-Atome an grösserer Verbreitung durch den Raum zu gewinnen scheinen, die Körper-Atome an Dichtigkeit der Zusammendrängung ersetzen. Wir haben dann auf jedes Körper-Atom ein Aether-Atom, die sich, abgesehen von dem Gesetze ihrer Kraftänderung mit der Entfernung, nur durch die positive und negative Richtung ihrer Kraft unterscheiden. Dächte man sich je ein Körper-Atom und je ein Aether-Atom verschmolzen, so würde plötzlich alle Kraft aus der Welt verschwinden, denn die Gegensätze hätten sich neutralisirt. So sehen wir hier das Auseinandergehen in einen polarischen Dualismus als das die materielle Welt erzeugende Princip.

Fragen wir weiter, was wir unter der Masse eines Körpers zu verstehen haben. Zunächst misst man die Masse nach dem Gewichte; sobald aber die Wissenschaft bis zur Annahme des Aethers gekommen ist, der, weil er keine Anziehung hat, auch kein Gewicht haben kann, so muss man etwas Anderes statt des Gewichtes zum Maasse der Masse nehmen, und zwar Etwas, das Aether und Körper gemeinschaftlich ist; als solches bietet sich nur das Beharrungsvermögen. Wenn man nun auch an diesem die Masse messen kann, so giebt es doch keinen Begriff der Masse, wenn man sich nicht damit begnügen will, sie als das unbekannte Substrat gleicher Beharrungskräfte zu

fassen. Damit begnügt sich aber gewiss Niemand in Gedanken. — Die Naturwissenschaft erklärt die Masse als das Product aus Volumen und Dichtigkeit, und dies führt allerdings auf die Art, wie jedes unbefangene Vorstellen den Begriff der Masse erfasst, vorausgesetzt nämlich, dass man bei der Erklärung von Dichtigkeit den Cirkel vermeidet, und nicht wieder den Begriff der Masse benutzt. Dann ist nämlich Dichtigkeit nur noch zu fassen als die Auseinanderstellung gleichwerthiger Theilchen; bleibt nun das Product des Volumens und der Dichtigkeit unverändert, so ist klar, dass dies nur dadurch möglich ist, dass die Anzahl der gleichwerthigen Theilchen unverändert bleibt; wir können also Masse schlechthin als die Anzahl gleichwerthiger Theilchen definiren, vorausgesetzt, dass wir in allen zu vergleichenden Dingen die Theilung soweit fortsetzen, bis wir überall auf gleichwerthige Theilchen gekommen sind. Man sieht sofort, dass nur die Atome dieser Anforderung genügen; aber diese thun es auch wirklich, selbst die Aether- und Körper-Atome sind als gleichwerthig zu betrachten, da jedes Aether-Atom jedes Körper-Atom gerade so abstösst, wie jedes Aether-Atom und umgekehrt, mithin die Reciprocität ihrer Kräfte, d. h. ihr Beharrungsvermögen, gleich ist. Wir haben also die Masse eines Dinges nunmehr zu definiren als die Anzahl seiner Atome, und haben hiermit erst den einzig möglichen, streng wissenschaftlichen Ausdruck für das hingestellt, was jeder sich klarer oder unklarer bei dem Worte Masse denkt. Hieraus geht aber unmittelbar hervor, dass es keinen Sinn mehr hat, von der Masse eines Atomes zu sprechen, denn man könnte sich dasselbe nur nochmals in gleichwerthige Theile zerlegt denken, und würde damit nicht weiter kommen, als man schon ist. Man kann wohl von der Masse eines Molecüles reden, denn dieses besteht ja eben aus Atomen; man kann also auch vergleichend sagen, ein Körpermolecüle ist von sehr viel grösserer Masse, als ein Aether-Atom; aber die Massen zweier Atome kann man nicht mehr vergleichen, denn jedes von ihnen ist ja die Masseneinheit. Es wäre ferner denkbar, dass n Körper-Atome sich ohne zwischengelagerte Aether-Atome zu Einem vereinigt hätten, so dass sie sich nie mehr trennen können; dann würde ein Aether-Atom jedes dieser vereinigten Atome mit einfacher, also den Complex mit n-facher Kraft abstossen, und der Complex hätte allerdings die

Masse n; aber eben darum wäre es falsch, ihn Ein Atom mit n-facher Masse nennen zu wollen; es bleibt, so lange die Atome als stoffliche, undurchdringliche Kugeln gedacht werden, immer ein Complex von n Atomen. — Uebrigens haben wir gar keine Veranlassung, an die wirkliche Existenz solcher unmittelbaren Verschmelzungen von Körper-Atomen zu glauben, denn es ist anzunehmen, dass die Körper-Atome in dem Molecüle eines bis jetzt als solchen betrachteten chemischen Elementes ebensowohl durch Aether-Atome aus einander gehalten werden, wie die Molecüle der chemischen Elemente in dem Molecüle ihrer chemischen Verbindung, welches letztere dadurch bewiesen wird, dass sie sich durch Aetherschwingungen (Wärme, Galvanismus u. s. w.) wieder trennen lassen. Auch können wir uns unbedenklich die Anzahl der in einem Elementarmolecüle vereinigten Körper-Atome sehr gross vorstellen, wenn wir daran denken, dass in dem Molecüle einer höheren organischen Verbindung oft Hunderte von Elementarmolecülen vereinigt sind.

Das Resultat von alle dem ist, dass das Atom die Einheit ist, aus der sich erst jede Masse zusammensetzt, wie sich aus der Eins alle Zahlen zusammensetzen, dass es daher so wenig einen Sinn hat, nach der Massengrösse eines Atomes, als nach der Zahlengrösse der Eins zu fragen.

Wir kommen nun zu der letzten und schwierigsten Frage: ist das Atom sonst noch etwas als Kraft, hat das Atom Stoff, und was ist bei diesem Worte zu denken? — Erinnern wir uns zunächst, wie wir zu den Atomen gekommen sind. Wir stossen uns als Kind an den Kopf und fühlen den Schmerz, wir betasten die Dinge und bekommen Gesichts- und sonstige Sinneseindrücke von ihnen. Wir supponiren zu diesen instinctiv räumlich hinausprojicirten Wahrnehmungen ebenso instinctiv Ursachen, welche wir Gegenstände nennen. Diese supponirten Gegenstände, welche auf uns einwirken, besonders aber Das, woran wir uns draussen stossen, nennen wir Materie oder Stoff. Die Wissenschaft bleibt bei dieser rohen, instinctiv sinnlichen und practisch ausreichenden Hypothese nicht stehen, sondern verfolgt die Ursachen unserer Wahrnehmungen weiter und untersucht sie genauer. Sie zeigt uns, dass die Gesichtswahrnehmungen durch Aetherschwingungen, die Gehörwahrnehmungen durch Luftschwingungen, die Geruchs- und Geschmackswahrnehmungen durch chemische Schwingungen in unseren Sinnesorganen erregt werden, dass also alle diese

Wahrnehmungen keineswegs einen Stoff, sondern eine Bewegung betreffen, zu deren Erklärung sie wiederum Kräfte supponiren muss, welche sich letzten Endes als Aeusserungen von combinirten Molecular- und Atomkräften ausweisen. Sie zeigt uns ferner, dass die Grundlage aller unserer Tastwahrnehmungen, die sogenannte Undurchdringlichkeit des Stoffes, oder der Widerstand, den er fremden Körpern beim Versuche einer gewisse Grenzen überschreitenden Annäherung entgegensetzt, Resultat der Abstossung der Aether-Atome sei, welche auf unendlich kleine Entfernungen unendlich viel grösser als die anziehende Kraft der Körper-Atome wird, dass aber eine directe Berührung der Atome, also eine nicht als Folge der Kraft sich ergebende, sondern dem Stoffe als solchem inhärirende Undurchdringlichkeit überhaupt nirgends vorkommt. Alle Erklärungen, welche die Naturwissenschaft giebt oder zu geben versucht, stützen sich auf Kräfte; der Stoff oder die Materie bleibt dabei höchstens als ein im Hintergrunde müssig lauerndes Gespenst bestehen, das aber immer nur an den dunkelen Stellen sich zu behaupten vermag, wo das Licht der Erkenntniss noch nicht hingedrungen ist; je weiter die Erkenntniss, d. h. die Erklärung der Erscheinungen, ihr Licht verbreitet, desto mehr zieht sich im historischen Verlaufe der Stoff zurück, der in der naiv sinnlichen Anschauung noch den ganzen äusseren Raum der Wahrnehmung einnimmt.

Niemals aber, soweit die Naturwissenschaft reicht, oder reichen wird, kann sie etwas Anderes als Kräfte zu ihren Erklärungen brauchen; wo sie dagegen heutzutage das Wort Stoff braucht, versteht sie darunter, wie unter Materie, nur ein System von Atomkräften, ein Dynamidensystem, und braucht die Worte Stoff und Materie nur als unentbehrliche Summenzeichen oder Formeln für diese Systeme von Kräften.

Da nun naturwissenschaftliche Hypothesen sich niemals weiter erstrecken dürfen, als ein Erklärungsbedürfniss es fordert, der Begriff Stoff aber gar keinem naturwissenschaftlichen Erklärungsbedürfnisse dient und dienen kann, so folgt daraus, dass ein Begriff Stoff, der etwas Anderes als Kräftesystem bedeutet, in der Naturwissenschaft keine Berechtigung und keinen Platz hat, da sie ja eben selbst alles Das, was die sinnliche Auffassung Wirkungen des Stoffes nennt, als Wirkungen von Kräften nachgewiesen hat. — Allerdings ist nichts schwerer, als sich von den

sinnlich unmittelbaren Vorstellungen los zu machen, welche man gleichsam mit der Muttermilch eingesogen hat, welche man als erste rohe, aber practisch genügende Hypothese instinctiv erfasst hat, und die durch die Gewohnheit eines Lebens mit Einem verwachsen sind. Schon dazu gehört Fleiss, Ruhe, Klarheit und Kraft des Denkens, die aus der Sinnlichkeit entspringenden und die übrigen Vorurtheile des Denkens als solche zu erkennen; noch mehr Muth gehört dazu, mit dem einmal Ueberwundenen in allen seinen Consequenzen rücksichtslos zu brechen; aber selbst wenn man Alles dies erreicht hat, so gehört noch eine fast übermenschliche Energie des Verstandes und Characters dazu, sich nicht doch wieder von dem schon abgethan Geglaubten überrumpeln oder mindestens heimlich beeinflussen zu lassen; denn keine Aufgabe ist schwerer als die, sich nur eine volle, negative Freiheit des Denkens zu erringen. Gerade weil die aus der Sinnlichkeit entspringenden Vorurtheile nicht bewusste Schlüsse des Verstandes, sondern instinctive, practisch zureichende Eingebungen sind, sind sie so schwer durch bewusstes Denken zu vernichten und zu beseitigen. Man mag sich tausendmal sagen, dass der Mond am Horizonte dieselbe Winkelgrösse, also dieselbe scheinbare Grösse hat, wie oben am Himmel, dass es ein Irrthum des Verstandes ist, ihn oben am Himmel für kleiner aussehend zu halten, als unten am Rande, derselbe Irrthum, der uns das Himmelsgewölbe nicht als Halbkugel, sondern als flachen Kugelabschnitt erscheinen lässt, das Alles kann Einen nicht dazu bringen, den Mond in beiden Fällen gleich gross zu sehen, eben weil trotz der besseren bewussten Erkenntniss die instinctive Annahme sich behauptet.

Ein solches aus der Sinnlichkeit stammendes instinctives Vorurtheil ist auch der Stoff. Kein Naturforscher hat in seiner Wissenschaft mit dem Stoffe etwas zu thun, ausser insofern er ihn in Kräfte zerlegt, wobei sich also die scheinbaren Stoffwirkungen als Kraftwirkungen herausstellen, d. h. der Stoff mehr und mehr in Kraft aufgelöst wird; dennoch wird man selbst heutzutage noch wenige Naturforscher finden, die die letzte Consequenz ihrer eigenen Wissenschaft zugeben würden, dass der Stoff nichts als ein System von Kräften ist; und der Grund hiervon liegt rein im sinnlichen Vorurtheil. Man vergisst, dass wir doch den Stoff so wenig unmittelbar wahrnehmen, wie die Atome, sondern nur seinen Druck, Stoss, Schwingungen u. s. w., dass also

der Stoff doch auch bloss eine Hypothese ist, die sich erst vor dem Tribunal der Naturwissenschaft zu rechtfertigen hat, aber eben diese Rechtfertigung nicht bloss ewig schuldig bleibt, sondern statt dessen bei jedem in irgend welcher Richtung angestellten Verhöre in Kräfte verduftet; man vergisst dies, weil man sich dabei zufällig am Ellbogen stösst, und die instinctive Sinnlichkeit auf einmal „Stoff" in dies Raisonnement hineinschreit. — Geht man nun einem solchen Vorurtheil einmal ernstlich zu Leibe, so sucht es sich mit Sophismen zu behaupten; der Naturforscher vergisst die Regeln seiner Methode und rückt sogar mit apriorischen Gründen vor, um nur sein liebes Vorurtheil zu retten.

Da heisst es zunächst: „Ich kann mir keine Kraft ohne Stoff denken, die Kraft muss ein Substrat haben, an welchem, und ein Object, auf welches sie wirkt, und eben dies ist der Stoff; Kraft ohne Stoff ist ein Unding." — Gehen wir auch auf die apriorische Seite der Betrachtung ein, nachdem wir erkannt haben, dass von empirischer Seite die Hypothese eines Stoffes keine Berechtigung hat.

Zunächst kann man behaupten, dass der Mensch so organisirt ist, dass er Alles denken kann, was sich nicht widerspricht, d. h. dass er jede in Worten gegebene Verbindung von Begriffen vollziehen kann, vorausgesetzt, dass die Bedeutung der Begriffe ihm klar und präcis gegeben ist, und die verlangte Verknüpfung keinen Widerspruch enthält. Obige Behauptung sagt: „Kraft lässt sich nicht in selbstständiger realer Existenz, sondern nur in unlöslicher Verbindung mit Stoff denken". Kraft ist ein deutlicher Begriff, selbstständige reale Existenz ebenfalls, also muss jeder gesunde Verstand die Verbindung beider Begriffe vollziehen können, wenn nicht diese Verbindung einen Widerspruch in sich trägt. Letzteres zu beweisen, dürfte wohl schwer fallen, folglich ist der erste negative Theil der Behauptung falsch. Wohlverstanden handelt es sich hier nur darum, ob die Verbindung denkbar sei, nicht ob sie real existire; sonst wäre eben die Betrachtung nicht mehr apriorisch. — Der zweite positive Theil des Satzes behauptet, „dass Kraft in Verbindung mit Stoff zu denken sei". Dieser Theil ist eben so falsch; man kann die Verbindung von Kraft und Stoff nicht denken, weil man den Stoff nicht denken kann, denn diesem Worte fehlt jeder Begriff. Gehen wir die verschiedenen Bedeutungen durch, die

man möglicherweise dem Worte zuschreiben könnte. Die sinnliche Bedeutung ist zwar ganz bestimmt: Ursache des gefühlten Widerstandes, aber er löst sich in repulsive Atom-Kräfte auf, kann also nicht dem Begriffe Kraft gegenübergestellt werden. Der Begriff Masse, der schiefer Weise dem Begriffe Stoff untergeschoben werden könnte, ist weiter oben in Atomkräfte zerlegt worden, von ihm gilt also dasselbe; seine Verwechselung mit Stoff ist obenein nur in Bezug auf die grobsinnliche Bedeutung von Stoff vermittelst des Begriffes der Dichtigkeit möglich. Der physikalische Begriff der Undurchdringlichkeit ist ebenfalls in die auf unendlich kleine Entfernungen unendlich grosse Abstossungskraft der Aether-Atome aufgelöst, und kommt ausserdem nur den repulsiven Aether-Atomen und den Körpern, d. h. Dynamidensystemen, vermöge der in ihnen enthaltenen Aether-Atome zu, nicht aber den attractiven Körper-Atomen, da nicht einzusehen wäre, warum nicht zwischen zwei Körper-Atomen, die nicht durch Aether-Atome auseinandergehalten werden, in der That eine vollkommene Durchdringung und Verschmelzung statthaben sollte.

Endlich bliebe noch die Bedeutung übrig: „Substrat der Kraft“; indess muss ich zu meinem Bedauern gestehen, dass ich mir hier bei Substrat so wenig etwas zu denken vermag, wie bei Stoff. Schon Schelling sagt (System des transcend. Idealism. S. 317—318, Werke I. 3, S. 529—530): „Wer sagt, dass er sich kein Handeln ohne Substrat zu denken vermöge, gesteht eben dadurch, dass jenes vermeintliche Substrat des Denkens selbst ein blosses Product seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eigenes Denken sei, das er auf diese Art in's Unendliche zurück als selbstständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine blosse Täuschung der Einbildungskraft, dass, nachdem man einem Object die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiss nicht was, von ihm zurückbliebe. So wird z. B. Niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sei der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst“ (was freilich nur die Hälfte der Wahrheit ist). Substrat bedeutet manchmal dasselbe wie Subject, man wird aber doch nicht behaupten wollen, dass der todte Stoff etwas Subjectiveres sei, als die Kraft. Manchmal bedeutet Substrat „das zu Grunde Liegende“, d. h. ein causales Moment; davon kann hier

noch weniger die Rede sein. Gewöhnlich bedeutet es Unterlage, schlechtweg in sinnlicher Bedeutung des Wortes; das Grobsinnliche muss aber hier ausgeschlossen bleiben, damit sind wir schon fertig. Kurz und gut, man kann sich hier bei Substrat gar nichts denken. Aber selbst wenn dies möglich wäre, blieben die Vertheidiger des Stoffes immer noch den Beweis der Berechtigung ihrer Hypothese eines Substrates der Kraft schuldig; denn ich kann das Bedürfniss einer Hypothese noch hinter der Kraft nicht einsehen, da ich behaupte, dass man die Kraft ganz gut selbstständig existirend denken kann. Kurz und gut, Stoff ist ein für die Wissenschaft leeres Wort, denn man kann keine einzige Eigenschaft angeben, welche dem damit bezeichneten Begriffe zukommen soll; es ist eben ein Wort ohne Begriff, wenn es nicht mit dem eines „Systems von Kräften“ sich begnügt, wofür wir lieber „Materie“ setzen. Demnach steht fest, dass die, welche behaupten, die Kraft nicht selbstständig denken zu können, sie in Verbindung mit dem Stoffe erst recht nicht denken können.

Ferner wird behauptet, „die Kraft müsse ein Object haben, auf welches sie wirkt, sonst könne sie nicht wirken“. Dies ist unbedingt zuzugeben, nur das ist zu bestreiten, dass dieses Object der Stoff sein müsse. „Die Kraft jedes Atomes hat andere Atome zu ihrem Objecte“, das ist Alles, was die naturwissenschaftliche Hypothese verlangt; was an den Atomen dasjenige sei, was als Object dient, darum kümmert sich die Naturwissenschaft gar nicht; wir aber haben zu constatiren, dass wir bis jetzt am Atom nur die Kraft kennen, dass nichts im Wege steht, die Kraft als dasjenige am Atom zu betrachten, was der Kraft des anderen Atomes als Object dient, dass also schon aus diesem Grunde jede Veranlassung fehlt, eine neue Hypothese des Stoffes aufzustellen. Dazu kommt noch die Analogie der geistigen Kräfte, welche ebenfalls einander zu Objecten haben, z. B. die als Motiv wirkende Vorstellung hat den Willen als Object, der Wille hat wieder die Vorstellung als Object u. s. f. Schon die reine Gegenseitigkeit in der Beziehung der Atomkräfte auf einander sollte vor der Annahme eines anderen Objectes als der Kraft selbst warnen.

Nehmen wir aber nun wirklich einen Augenblick an, die Atome beständen ausser der Kraft auch noch aus Stoff, und betrachten, welche Schwierigkeiten für die Vorstellung beim Aufeinanderwirken zweier Atome A und B dadurch entstehen, und wie man die eine

unberechtigte und überflüssige Annahme stets durch neue, ebenso willkürliche stützen muss. Die Kraft von A soll wirken auf den Stoff von B und umgekehrt, dadurch nähern sich die Stoffe von A und B, während die Kräfte ausser jeder Beziehung zu einander stehen, was man doch von vornherein gerade umgekehrt erwarten sollte, da die Kraft es ist, welche in die Ferne wirkt, aber nicht der Stoff, da Kraft und Kraft gleichartiger, Kraft und Stoff aber ungleichartiger Natur sind. Die Stoffe von A und B nähern sich also in Folge der momentanen Anziehung der gegenseitigen Kräfte. Was folgt daraus? Offenbar, dass Kraft und Stoff jedes Atomes sich trennen müssen, denn der Stoff wird durch die fremde Kraft veranlasst, seinen Platz zu ändern, die Kraft aber nicht. Soll nun dennoch Kraft und Stoff jedes Atomes beisammen bleiben, und dennoch die Kraft nicht durch die Kraft des fremden Atomes direct zur Ortsveränderung genöthigt werden können, so folgt mit logischer Nothwendigkeit, dass die Kraft von A durch den Stoff von A zur Ortsveränderung genöthigt werden muss. Damit ist dem Stoffe aber Wirken, also Activität zugeschrieben, während er im Allgemeinen gerade die absolute Passivität gegenüber der Activität der Kraft vertreten soll. Die Art und Weise dieses Wirkens ist aber völlig unbegreiflich, denn wenn der Stoff activ wirkend wird, so wird er ja schon wieder Kraft. Anstatt dass also die Kraft A, wie natürlich wäre, die Kraft B zu sich heranzieht, bewegt sie den Stoff von B, und der Stoff von B bewegt erst die Kraft von B.

Wie Kraft an Stoff „gebunden“ sein soll, was der Lieblingsausdruck der Anhänger des Stoffes ist, dabei muss ich gestehen, kann ich mir gar nichts denken. Auch möchte es denselben schwer fallen, Folgendes zu beantworten: Soll man sich die Kraft an den Mittelpunct des stofflichen Atomes gebunden denken, oder auf den ganzen Stoff desselben gleichmässig vertheilt? Denn ein stoffliches Atom muss doch eine gewisse Grösse haben!

Erstere Annahme umgeht die mit der anderen verknüpften Schwierigkeiten allerdings, aber dann ist die Kraft eigentlich nicht mehr an den Stoff gebunden, sondern an einen mathematischen Punct, der doch unmöglich stofflich sein kann, und der nur zufällig mit dem Mittelpuncte einer stofflichen Kugel zusammenfällt; dann ist das Wirken des Stoffes auf die Bewegung der Kraft erst recht nicht zu begreifen, vielmehr die stoffliche

Kugel ein fünftes Rad am Wagen, da nur der Punct, das ideelle Centrum derselben zur Sprache kommt. Bei der zweiten Annahme sind die Schwierigkeiten jedoch noch weit grösser, denn dann wirkt ja von jedem Puncte des stofflichen Atomes ein Theil der Kraft und jeder dieser Puncte hat eine andere Entfernung von dem Atome, auf welches gewirkt wird. Es ist dann erst von allen diesen Partialkräften die Resultante zu nehmen, deren Angriffspunct nun beim Wirken auf endliche Entfernungen keineswegs mehr in den Mittelpunct der stofflichen Atomkugel fällt, sondern nach jeder Richtung des Wirkens ein anderer wird. Zu dieser Betrachtung aber muss man sich offenbar das Atom in unendlich viele Theile zerlegt denken, deren jeder mit dem unendlichsten Theile der Kraft behaftet ist. Mag man sich solch ein Atomtheilchen so klein denken, als man will, so ist es doch immer noch Stoff und noch kein mathematischer Punct, also kann die Verbindung desselben mit der Kraft doch wieder nur begriffen werden, indem man die Kraft gleichmässig innerhalb desselben vertheilt denkt; so ist man abermals zur unendlichen Theilung gezwungen u. s. f., d. h. man muss das stoffliche Atom unendlich mal in's Uendliche theilen, und kommt trotz alledem doch niemals dazu, zu begreifen, wie die Kraft an den Stoff vertheilt ist, da man die Aeusserung der einfachen Kraft schlechterdings nur auf den mathematischen Punct bezogen denken kann, und dieser wieder nicht mehr stofflich ist. (Dies haben die bedeutendsten Physiker und Mathematiker, wie Ampère, Cauchy, W. Weber u. a. m., anerkannt, und deshalb zugegeben, dass die Atome als absolut ausdehnungslos gedacht werden müssten.)

Betrachten wir dagegen, wie sich die Sache ohne Stoff stellt. Wir haben nichts zu thun, als die Vorstellung über Atomkraft festzuhalten, welche auch die Vertheidiger des Stoffes haben, dass sie die letzte unbekannte Ursache der Bewegung ist, deren Wirkungsrichtungen rückwärts verlängert, sich sämmtlich in einem mathematischen Puncte schneiden. Selbst wer die Atomkraft auf den ganzen Stoff des Atomes gleichmässig vertheilt annimmt, kann, wie gesagt, sich dieser Anschauungsweise nicht entziehen, denn er muss die Gesammtkraft des Atomes als Resultante einer unendlichen Masse punctueller Kräfte innerhalb des Atomes auffassen, wie widerspruchsvoll auch diese Anforderung ist.

Ferner nehmen auch die Vertheidiger des Stoffes die Mög-

lichkeit einer relativen Ortsveränderung dieses Punctes an, in welchem sich die Richtungen der Kraftäusserungen schneiden. Wir lassen vorläufig die Frage unerörtert, ob die Kraft als solche, abgesehen von ihren Aeusserungen, etwas ist, dem man Räumlichkeit oder einen Ort im Raume beilegen kann; wenn sie einen Ort hat, so ist es jedenfalls dieser Durchschnittspunct, und wir nennen deshalb vorläufig diesen den Sitz der Kraft. Wir nehmen ferner an, dass die Atomkräfte sich gegenseitig als Objecte dienen, d. h. dass die gegenseitige Anziehung von A und B die Ortsveränderung des Sitzes der Kräfte bewirkt, in dem Sinne, dass dieselben sich einander nähern, bei Abstossung sich entfernen. Ich sehe nicht, wo man hier Schwierigkeiten finden könnte. Die Kräfte wirken nach naturwissenschaftlicher Annahme in die Ferne, und sind gleichartiger Natur, warum sollen sie nicht auf einander wirken, wenn man doch bisher eine Wirkung der Kraft auf den ihr heterogenen Stoff und eine Wirkung des todten Stoffes auf die ihm heterogene Kraft zugegeben hat? Wir brauchen nur Annahmen, die bisher schon da waren, streichen von den früheren mehrere als überflüssig und ungerechtfertigt weg, kommen trotzdem nicht nur ebenso gut, sondern um Vieles einfacher und plausibler zum Ziele, und vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich im Gefolge jener nutzlosen Annahmen einstellten. Rechnen wir dazu, dass jene Annahmen auf einem leeren Worte ohne jeden Begriff beruhen, so wird der aus der Vereinfachung der Principien hervorgehende Gewinn nicht gering angeschlagen werden dürfen.

Dazu kommt noch als Feuerprobe, dass unsere nunmehrige Auffassung der Materie die beiden bisher getrennten Parteien der Atomisten und Dynamisten in sich aufhebt, da sie aus dem Umschlag des Atomismus in Dynamismus entstanden ist, alle bisherigen Vorzüge des Atomismus, die ihm seine ausschliessliche Geltung in der heutigen Naturwissenschaft gesichert haben, unangetastet beibehält, ihn von allen nur zu berechtigten Vorwürfen der Dynamisten reinigt, und das Grundprincip des Dynamismus, die Leugnung des Stoffes, auf einem neuen, viel gründlicheren Wege aus sich gebiert. Wir können diese Auffassung daher mit Recht atomistischen Dynamismus nennen. Der Dynamismus in seiner bisherigen Gestalt konnte, abgesehen von dem Mangel einer empirischen Begründung, schon darum niemals von der Naturwissenschaft acceptirt werden, weil seine Formlosigkeit

jeden Rechnungsansatz unmöglich machte. Wenn Kräfte räumlich wirken sollen, so müssen sie zunächst ihre Wirkungen räumlich bestimmen, also dieselben auf bestimmte Ausgangspuncte beziehen; hiermit ist unmittelbar der Punct als Ausgangspunct der materiellen Kraft gegeben, daher musste auch der Dynamismus, sobald er sich formell näher zu bestimmen suchte, nothwendig aus sich in Atomismus umschlagen, denn er gewann eben erst dann eine greifbare Gestalt, wenn er das Spiel entgegengesetzter Kräfte auf Kraftindividuen, d. h. Atome, bezog; diesen Standpunct vertritt schon Leibniz in einer ziemlich ausgesprochenen Weise. „*Il n'y a que les points métaphysiques, ou de substance, qui soient exactes et réels. — Il n'y a que les atomes de substance, c'est à dire, les unités réelles et absolument déstituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition de choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances.*" — (*Système nouveau de la nature, No. 11.*) Leibniz begreift die „Substanz" durchaus nur als Kraft, und die Kraft ist ihm die einzige und wahre Substanz, vgl. *de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*; dass er dies thut, und mit dem Begriff der Kraft *implicite* den Begriff des Willens in die Substanz hineinlegt, ist sein hauptsächlicher metaphysischer Fortschritt gegen Spinoza. Freilich war damals die Naturwissenschaft noch zu weit zurück, als dass er sich mit ihr in wirksame Verknüpfung hätte setzen können. Viel näher hätte dies Schelling gelegen, der sich ganz entschieden zu einer dynamischen Atomistik bekennt, aber principiell seine Behauptungen apriorisch deducirt, weshalb auch seine Anschauungsweise auf die Naturwissenschaft keinen Einfluss hat gewinnen können. Er sagt (Werke I., 3, S. 23):

„Was untheilbar ist, kann nicht Materie sein, so wie umgekehrt, es muss also jenseits der Materie liegen; aber jenseits der Materie ist die reine Intensität — und dieser Begriff der reinen Intensität ist ausgedrückt durch den Begriff der Action." — (S. 22): „Die ursprünglichen Actionen aber sind nicht selbst im Raum, sie können nicht als Theil der Materie angesehen werden. Unsere Behauptung kann sonach Princip der dynamischen Atomistik heissen. Denn jede ursprüngliche Action ist für uns, ebenso wie der Atom für den Corpuscularphilosophen, wahrhaft individuell, jede ist in sich selbst ganz und beschlossen, und stellt

gleichsam eine Naturmonade vor." (S. 24): „Im Raum aber ist nur ihre Wirkung darstellbar, die Action selbst ist eher als der Raum, *extensione prior.*" —

Wenn so einerseits der Dynamismus, selbst wo er zu atomistischer Individualisation der Kraft gelangte, nicht im Stande war, sich als etwas empirisch Berechtigtes auszuweisen, so konnte andererseits der Atomismus sich zu keiner Zeit gegen den Vorwurf der logischen Widersprüche genügend vertheidigen, welcher von jeher gegen seine stofflichen Atome geltend gemacht worden ist; wenn trotzdem die Naturwissenschaft sich mit immer wachsender Entschiedenheit zu ihm hingewandt hat, so beweist dies doch wohl gewiss eine starke innere Nöthigung, mit welcher trotz des anerkannten Widerspruches die Gewalt der Thatsachen den Naturforscher immer und immer wieder zur atomistischen Erklärung hindrängte. Der atomistische Dynamismus leistet allen Anforderungen Genüge, indem er die positiven Principien beider Seiten in sich vereint.

Recapituliren wir noch einmal kurz diese Principien, so lauten sie: Es giebt gleich viel positive und negative, d. i. anziehende und abstossende Kräfte. Die Wirkungsrichtungen jeder Kraft schneiden sich in einem mathematischen Punct, welchen wir den Sitz der Kraft nennen. Dieser Sitz der Kraft ist beweglich. Jede Kraft wirkt auf jede andere auf dieselbe Weise, gleich viel, welches Vorzeichen dieselbe hat. Die positive Kraft heisst Körper-Atom, die negative Aether-Atom. Auf eine gewisse endliche Entfernung ist die Abstossung eines Aether-Atoms und die Anziehung eines Körper-Atoms einander gleich, aber da das Gesetz ihrer Veränderung mit der Entfernung verschieden ist, überwiegt zwischen Aether- und Körper-Atom auf kleinere Entfernungen die Abstossung, auf grössere die Anziehung. Körper-Atome mit zwischengelagerten, sie auseinander haltenden Aether-Atomen vereinigen sich zu den Molecülen der chemischen Elemente, diese auf dieselbe Weise zu den Molecülen der chemisch zusammengesetzten Körper, diese zu den materiellen Körpern selbst. Die Materie ist also ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Aus diesen Atomkräften in den verschiedenartigsten Combinationen und Reactionen entstehen alle sogenannten Kräfte der Materie, wie Gravitation, Schwere, Expansion, Elasticität, Krystallisation, Electricität, Galvanismus, Magnetismus, chemische Verwandtschaft, Wärme, Licht u. s. w.; nirgends,

so lange wir uns im unorganischen Gebiete bewegen, brauchen wir andere als die Atomkräfte zu Hülfe zu rufen.

Wir haben somit gesehen, dass von den beiden materialistischen Principien Kraft und Stoff das letztere unter der Hand in das erstere zerflossen und aufgegangen ist, und wissen jetzt genau, was wir unter der Kraft zu verstehen haben, nämlich einen anziehenden oder abstossenden, positiv oder negativ wirkenden *Kraftpunct*. Jetzt ist der Begriff der Kraft so präcisirt, dass wir unmittelbar auf denselben losgehen können, ohne bei der Untersuchung befürchten zu müssen, dass wir den Begriff anders gefasst haben, als die Naturwissenschaft und der Materialismus ihn meint. Sehen wir zu, als was dieser Begriff sich ausweist.

Die anziehende Atomkraft strebt jedes andere Atom sich näher zu bringen; das Resultat dieses Strebens ist die Ausführung oder Verwirklichung der Annäherung. Wir haben also in der Kraft zu unterscheiden das *Streben selbst* als reinen Actus, und *das, was erstrebt wird*, als *Ziel*, *Inhalt* oder *Object* des Strebens. Das Streben liegt *vor* der Ausführung; insoweit die Ausführung *schon gesetzt ist*, insoweit ist das Streben *verwirklicht*, *ist* also nicht mehr; nur das *noch zu verwirklichende*, also *noch nicht* verwirklichte Streben *ist*. Mithin kann die resultirende Bewegung nicht als *Realität* in dem Streben enthalten sein, da beide in *getrennten* Zeiten liegen. Wäre sie aber *gar nicht* in dem Streben enthalten, so hätte dieses keinen *Grund*, warum es *Anziehung* und nicht irgend etwas Anderes, z. B. Abstossung erzeugen sollte, warum es sich nach diesem und nicht nach jenem Gesetze mit der Entfernung ändert, es wäre dann *leeres*, *rein formelles* Streben *ohne* bestimmtes *Ziel* oder *Inhalt*, es müsste also *ziellos* und *inhaltslos* und demzufolge *resultatlos* bleiben, was der Erfahrung widerspricht. Die Erfahrung zeigt vielmehr, dass ein Atom nicht auf zufällige Weise bald anzieht, bald abstösst, sondern in dem Ziele seines Strebens völlig consequent und immer sich selbst gleich bleibt. Es bleibt mithin nichts übrig, als dass das Streben der Anziehungskraft die Annäherung und das Gesetz der Aenderung nach der Entfernung *in sich enthält*, und *dennoch nicht* als *Realität* in sich enthält.

Diese Anforderungen sind nur zu vereinigen, wenn es dasselbe als einen der *Realität gleichenden Schein*, gleichsam als

Bild besitzt, d. h. aber, wenn es dasselbe ideell oder als Vorstellung besitzt. Ich wüsste wenigstens nicht, was sonst noch für Erfordernisse zum Ideellen gehören könnten, als dass es dasselbe ist, wie das Reale, aber ohne Realität, so wie umgekehrt die Realität an den Dingen das Einzige an denselben ist, was nicht durch das Denken geschaffen werden kann, was über ihren ideellen Inhalt hinausgeht. (Vgl. Schelling's Werke, Abth. I. Bd. 3, S. 364, Z. 13—14.) Nur wenn in dem Streben der Atomkraft das „Was“ des Strebens ideell vorgezeichnet ist, nur dann ist überhaupt eine Bestimmtheit des Strebens gegeben, nur dann ist ein Resultat des Strebens, nur dann jene Consequenz möglich, die in demselben Kraftindividuum stets dasselbe Ziel des Strebens festhält. Selbstverständlich wird man hier nur an unbewusste Vorstellung zu denken haben. —

Was ist denn nun aber das Streben der Kraft anders als Wille, jenes Streben, dessen Inhalt oder Object die unbewusste Vorstellung dessen bildet, was erstrebt wird? Man vergleiche nur Cap. A. IV.; was wir hier aus der Kraft abgeleitet haben, haben wir dort aus dem Willen abgeleitet. Dass der Wille seiner Natur nach etwas directer Weise ewig Unbewusstes ist, haben wir Cap. C. III. gezeigt, dass er hier auch mittelbar unbewusst bleiben muss, da sein Inhalt eine unbewusste Vorstellung ist, versteht sich von selbst. Nicht gewaltsam haben wir den Begriff des Willens so viel erweitert, dass man den der Kraft hineinschachteln kann; sondern indem wir von dem als solchem anerkannten Willen des Hirnbewusstseins ausgingen, hat dieser Begriff von selbst die ihm vom Bewusstsein unberechtigter Weise gezogenen Schranken zerbrochen, und sich nach und nach als das in allen Thätigkeiten des Thier- und Pflanzenreiches wirksame Princip ausgewiesen. Jetzt sehen wir zu unserem Erstaunen, dass, wenn wir unter dem Begriff einer (nicht mehr abgeleiteten, sondern selbstständigen) Kraft irgend Etwas denken wollen, wir genau dasselbe dabei denken müssen, was wir bei Willen gedacht haben, dass also beide Begriffe identisch sein würden, wenn nicht Kraft durch conventionelle Beschränkung seines Inhaltes enger wäre, und ausserdem noch ganz vorzugsweise für abgeleitete Kräfte gebraucht würde, d. h. für bestimmte Combinationen und Aeusserungen der Atomkräfte, z. B. Elasticität, Magnetismus, Muskelkraft u. s. w. — Es wäre also schlecht, den Begriff Willen durch den Begriff Kraft zu ersetzen, oder gar ihn unter den

letzteren zu subsummiren, weil Kraft ursprünglich das Abgeleitete, erst im strengsten wissenschaftlichen Sinne das Primäre, dagegen Wille immer das Primäre bedeutet, und weil Kraft in der gewöhnlichen Sprachbedeutung und der Anschauung des gemeinen Verstandes ein viel unverstandenerer Begriff ist, als Wille, man auch durch die grobsinnliche Auffassung gewöhnt ist, sich vorzugsweise etwas Materielles bei Kraft zu denken, da der Begriff erst vom Muskelkraftgefühle auf andere äussere Gegenstände übertragen ist. So viel innerlicher, wie der Wille als das Muskelkraftgefühl ist, so viel bezeichnender ist das Wort Wille für das Wesen der Sache als das Wort Kraft. (Vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung §. 22.)

Die Aeusserung der Atomkräfte sind also individuelle Willensacte, deren Inhalt in unbewusster Vorstellung des zu Leistenden besteht. So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst. Damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Materie aufgehoben, ihr Unterschied besteht nur noch in höherer oder niederer Erscheinungsform desselben Wesens, des ewig Unbewussten. Die Identität von Geist und Materie hat hiermit aufgehört, ein unbegriffenes und unbewiesenes Postulat, oder ein Product mystischer Conception zu sein, indem sie zur wissenschaftlichen Erkenntniss erhoben ist, und zwar nicht durch Tödtung des Geistes, sondern durch Lebendigmachung der Materie.

Betrachten wir jetzt, wie sich der Atomwille zum Raum verhält. Ohne dass wir irgend wie nöthig haben, uns auf die Frage nach dem Wesen des Raumes einzulassen, können wir so viel sagen: der Raum kann eine zwiefache Existenz haben, eine reale an Körpern oder begrenzten Leeren, und eine ideale in der Vorstellung von Körpern und begrenzten Leeren. Wenn der ideale Raum in der Vorstellung ist, so kann das Vorstellen nicht im idealen Raume sein, den es erst schafft; wenn Hirnschwingungen das Unbewusste zu einer Reaction mit bewusster Wahrnehmung nöthigen, so hat diese Wahrnehmung mit dem Ort der schwingenden Stelle im Hirn, oder dem Ort dieses wahrnehmenden Menschen auf der Erde nichts zu thun, die Vorstellung ist also auch nicht im realen Raum. Der Wille ist das Uebersetzen des Idealen in's Reale; er fügt dem Idealen, seinem Inhalt, dasjenige hinzu, was das blosse Denken ihm nicht geben kann, indem er ihn realisirt; indem dieser sein Inhalt, welcher allemal eine

Vorstellung ist, auch ideell-räumliche Bestimmungen enthält, realisirt der Wille auch diese räumlichen Bestimmungen mit, und setzt so auch den Raum aus dem Idealen in's Reale, setzt so den realen Raum. (Wie der Raum im Idealen entsteht, geht uns hier nichts an, genug dass der Wille es ist, der den realen Raum setzt.) Das, was der Wille erst schafft, kann nicht vor vollendetem Wollen schon vorhanden sein, der Wille als solcher kann also nicht realräumlich sein. Mit dem idealen Raum aber hat der Wille erst recht nichts zu thun, denn der existirt ja bloss in der Idee, d. i. in der Vorstellung. Kurz und gut, Wille und Vorstellung sind beide unräumlicher Natur, da erst die Vorstellung den idealen Raum, erst der Wille durch Realisation der Vorstellung den realen Raum schafft. Hieraus folgt, dass auch der Atomwille oder die Atomkraft nichts Räumliches sein kann, weil sie, wie Schelling sagt, *extensione prior* ist.

Dies möchte der gewohnten Auffassung für den Augenblick auffallend erscheinen, das Auffallende verschwindet aber sofort, wenn man es mit den räumlichen Wirkungen des Willens in Organismen vergleicht. Der Wille bewegt in mir gewisse Nervenmolecüle in der Weise, dass durch Fortpflanzung des Stromes und Benutzung der polarischen Kräfte in Nerven und Muskeln mein Arm einen Centner hebt. Der Wille hat also gewisse räumliche Lagenveränderungen hervorgebracht, welche wir zwar nicht genauer kennen, von denen wir aber so viel sagen können, dass ihre Bewegungsrichtungen sich keineswegs in einem gemeinschaftlichen Durchschnittspuncte treffen, sondern vermuthlich in Drehungen einer grossen Anzahl von Molecülen um ihre Axe bestehen. Die Bewegung erfolgt gerade in dieser Weise deshalb, weil die unbewusste Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet, gerade diese Art von Bewegung ideell enthält. Enthielte dagegen diese Vorstellung ideell solche Bewegungen, welche sich in einem gemeinschaftlichen Puncte schneiden, so würde der Wille auch solche Bewegungen realisiren, und dies thut er in dem Atomwillen. Man sieht also, dass der gemeinschaftliche Durchschnittspunct aller Aeusserungen des Atomwillens etwas rein Ideelles, ich möchte, um nicht missverstanden zu werden, noch lieber sagen: Imaginäres, ist, und nur mit einer grossen Licenz des Ausdruckes der Sitz des Willens oder der Kraft genannt werden kann;

denn das einzig Räumliche an der ganzen Sache sind die Kraftäusserungen, welche nie und nimmer den gemeinsamen Durchschnittspunct erreichen, indem dieser immer nur in ihrer idealen Verlängerung liegt. Trotzdem muss dieser Punct ein bestimmter im Verhältniss zu allen übrigen sein (denn zum oder im blossen Raume giebt es keinen bestimmten Punct), da nur so die Lage der Kraftäusserungen zu einander eine bestimmte sein kann, d. h. also die Entfernung des idealen Durchschnittspunctes von allen ähnlichen Durchschnittspuncten ist bestimmt. Daraus folgt natürlich, dass er sich auch ändern kann, d. h. dass er bewegungsfähig ist.

Was geschieht also in Wirklichkeit, wenn zwei anziehende Kräfte sich einander nähern? Erstens die Anziehung wächst; zweitens ihre Wirkungen auf alle seitlich liegenden Atome ändern ihre Richtung in der Art, dass ihre nunmehrigen idealen Durchschnittspuncte einander näher gerückt gedacht werden müssen; die erste und die zweite Aenderung stehen in einem solchen Verhältnisse, dass die Anziehung um das n^2fache gewachsen ist, wenn die aus der Richtungsverschiebung der seitlichen Kraftäusserungen abgeleitete Verminderung der Entfernung der Durchschnittspuncte das nfache beträgt. Das Reale sind also immer nur die Kraftäusserungen, die eine gewisse Richtung und Stärke haben, und die Veränderungen dieser Richtung und Stärke, während die Durchschnittspuncte etwas Ideales sind und bleiben. Ersteres Beides bildet aber als Vorstellung den Inhalt des Atomwillens, und man wird nunmehr verstehen, wie der Wille selbst etwas Unräumliches sein kann, und keineswegs in dem idealen Durchschnittspuncte zu wohnen und mit diesem herumzuwandern braucht, während doch die Realisationen seines Inhaltes räumlicher Natur sind und einen gemeinschaftlichen ideellen Durchschnittspunct haben, dessen Lage zu anderen solchen ideellen Durchschnittspuncten bestimmt und variabel ist. —

Es könnte hier die Frage erhoben werden, ob die Atome ein Bewusstsein haben; jedoch glaube ich, dass zu einer Entscheidung derselben zu sehr alle Daten fehlen, da wir über die zur Bewusstseinserzeugung erforderliche Art und den zur Ueberschreitung der Empfindungsschwelle nöthigen Grad der Bewegung noch so gut wie gar nichts wissen. So viel aber können wir mit Bestimmtheit behaupten: wenn die Materie ein Bewusstsein hat, so

ist es ein atomistisches Bewusstsein, und zwischen den Bewusstseinen der einzelnen Atome ist keine Gemeinschaft möglich. Darum ist es entschieden falsch, von dem Bewusstsein eines Krystalles oder eines Himmelskörpers zu sprechen, denn in unorganischen Körpern können höchstens die Atome jedes für sich ein Bewusstsein haben. Natürlich würde dieses Atombewusstsein an Armuth des Inhaltes die denkbarst letzte Stufe einnehmen. — Leibniz, welcher das Phänomen der Empfindungsschwelle noch nicht kennt, glaubt noch berechtigt zu sein, aus dem Gesetz der Continuität (*natura non facit saltus*) und dem der Analogie (*σύμπνοια πάντα*) für jede, auch die niedrigste Monade einen gewissen Grad von Bewusstsein ableiten zu dürfen. Indess durch das Gesetz der Schwelle verschwindet diese Berechtigung. Wenn man z. B. Kohlensäuregas immer mehr comprimirt, so nimmt es zwar einen immer kleineren Raum ein, bleibt aber immer noch Gas; plötzlich jedoch kommt man an einen Punct, wo es nicht mehr zusammendrückbar ist, sondern flüssig wird; dies ist, so zu sagen, die Schwelle des gasförmigen Zustandes. So mag auch in der Stufenreihe der Individuen oder Monaden das Bewusstsein zunächst immer ärmer und ärmer werden, aber immer noch Bewusstsein bleiben, bis plötzlich ein Punct kommt, wo die Abnahme zu Ende ist, und das Bewusstsein aufhört, indem die Schwelle der Empfindung nach unten überschritten ist. Wer vermag aber diesen Punct in der Natur mit Sicherheit anzugeben?

Wir werden schliesslich die Frage zu berücksichtigen haben, ob wir bei unserer jetzigen Auffassung der Atome als Willensacte dieselben noch als viele Substanzen ansehen dürfen, oder nicht vielmehr als Erscheinungen Einer Substanz, ob also jedem Atom ein gesonderter, selbstständiger, substantieller Wille, — selbstverständlich dann auch mit gesondertem Vorstellungsvermögen ausgerüstet, — entspricht, oder ob diesen vielen gegen einander wirkenden Actionen und Thätigkeiten ein einziger identischer Wille zu Grunde liegt. Nachdem wir als das Reale nur die Opposition, das Widerspiel der Actionen erkannt, die Kräfte selbst aber als etwas schlechthin Unräumliches begriffen haben, verschwindet jeder Grund, Wille und Vorstellung im ewig Unräumlichen in eine zahllose Vielheit von Einzelsubstanzen zu zersplittern, sobald das Individuum überhaupt in die Sphäre der Erscheinung herabsinkt, wie wir dies in Cap. C. VI., VII. und X. sehen werden.

VI.

Der Begriff der Individualität.

Individuum heisst ein Untheilbares (ebenso wie Atom), doch weiss Jeder, dass Individuen zerschnitten und getheilt werden können. Man darf also bei Individuum nur an Etwas denken, was seiner Natur nach nicht getheilt werden darf, wenn es das bleiben soll, was es ist; dies ist aber der Begriff der Einheit, griechisch Monas (nicht zu verwechseln mit dem Zahlbegriff der Eins, griechisch ἕν). Hiernach würden die Begriffe Einheit oder Monas und Individuum zusammenfallen, doch sieht man sehr bald, dass Einheit ein weiterer Begriff ist als Individuum, d. h. jedes Individuum ist eine Einheit, aber nicht jede Einheit ist ein Individuum. So ist z. B. jede zusammenhängende Gestalt vermöge der Continuität des Raumes eine Einheit, ich kann dieselbe nicht theilen, ohne sie zu vernichten, dennoch werde ich nicht die zufällige Gestalteinheit, wie eine Erdscholle, ein Individuum nennen. Ferner hat jede Bewegung oder jeder Vorgang vermöge der Continuität der Zeit eine Einheit, z. B. ein Ton, auch diese Einheit ist kein Individuum. (Vgl. v. Kirchmann, Philosophie des Wissens, Bd. I, S. 131 — 141, 285 — 307.) Die Einheit des Ineinanderseins oder der gegenseitigen Durchdringung, wie sie z. B. bei Farben, Geschmacks- oder Geruchsmischungen und bei verschiedenen Eigenschaften in demselben Dinge vorkommt, reducirt sich theils auf das an derselben Stelle sein, theils auf das zeitliche Zugleichsein der verschiedenen Eigenschaften, theils auf die nun folgende causale Einheit, kann also nicht als besondere Art der Einheit betrachtet werden. Die causale Beziehungseinheit ist die stärkste, welche es giebt; wir haben von ihr drei Arten zu

unterscheiden: 1) die Einheit durch Einerleiheit der Ursache (wie bei den verschiedenen Wahrnehmungen eines Dinges), 2) die Einheit durch Einerleiheit des Zweckes (wie bei den vielen Einrichtungen des Auges zum Sehen), 3) die Einheit durch Wechselwirkung der Theile, so dass die Function jedes Theiles die Ursache für das Fortbestehen des anderen ist. — Auch diese Einheiten genügen nicht für den Begriff der Individualität. Ein Beispiel der ersten ist die Einheit der vielen Wahrnehmungen eines Dinges, insofern dieselben die Identität des Ortes und der Zeit nicht unmittelbar in sich enthalten, sondern nur auf das Ding als identische Ursache bezogen werden; Niemand wird behaupten, dass die Einheit der Wahrnehmungen eines Dinges ein Individuum sei. Wenn zweitens die Einheit des Zweckes in einem auszuführenden Bau besteht, so wird man die Summe der Arbeiter, welche diesen Zweck haben, nicht ein Individuum nennen; wenn drittens ein Land von den Naturproducten seiner Colonien lebt, und die Colonien nur durch den Import der Kunstproducte aus dem Mutterlande existiren, so ist eine vollkommene Wechselwirkung da, und doch wird Niemand die Summe von Colonien und Mutterland ein Individuum nennen.

Jede dieser Einheiten erweist sich also als ungenügend, um den Begriff des Individuums zu fixiren. Ebenso unzureichend sind die äusserlichen Kennzeichen, welche man hier und da als Merkmal der Individualität aufgestellt findet, z. B. die Entstehung aus Einem Ei oder Einem Saamenkeim. Danach müssten alle Trauerweiden Europa's ein Individuum sein, da sie historisch nachweislich von einem einzigen aus Asien nach England eingeführten Baume durch Ableger gezogen sind, also alle aus Einem Saamenkeim stammen; danach müsste der aus einem Ei hervorgewachsene Polypenstock Ein Individuum sein und man müsste den einzelnen Polypen die Individualität absprechen. Ebenso wenig, wie die Abstammung aus Einem Ei kann die typische Idee der Gattung als Merkmal des Individuums gelten; denn die typische Gattungsidee ist die Idee eines Normalindividuums, welches die Gattung repräsentirt, weil es frei von zufälligen Besonderheiten ist, und man gewinnt diese Idee des Normalindividuums, indem man von allen Individuen einer Gattung die zufälligen Besonderheiten fallen lässt, und nur das gesetzmässig Gemeinsame in der Abstraction festhält. Man sieht hier sofort, dass man das Merkmal des

Individuums schon haben muss, um die vielen Individuen vergleichen und den normalen Typus aussondern zu können, dass also unmöglich dieser Typus rückwärts als Merkmal des Individuums gelten darf, da man sich dabei bloss im Kreise drehen würde. Ausserdem aber haben wir ja unzweifelhafte Individuen, auch wo dieselben die Gattungsidee nicht oder unvollständig repräsentiren. So gehört zur Idee der Pflanze die Wurzel, zur Idee des Polypen die Fangarme; wenn ich aber einen Pflanzenzweig oder ein Stück der Polypenröhre abschneide, so haben diese keine Wurzeln resp. Fangarme und führen dennoch ein selbstständiges Leben weiter, da sie alle Bedingungen der Fortexistenz in sich tragen, man kann ihnen unmöglich die Individualität absprechen. Die Abstammung von Einem Eie und die typische Gattungsidee erweisen sich also als ganz unbrauchbar zu Merkmalen des Individuums; kehren wir deshalb zu dem Begriff der Einheit, wie wir ihn vorher fassten, zurück.

Zwar waren die einzelnen betrachteten Arten der Einheit ebenfalls unzureichend, aber wenn jede einzelne für die Begrenzung des Begriffes Individuum zu weit ist, so kann doch die Verbindung aller dieser Arten von Einheit in Einem Dinge die nöthigen Beschränkungen gewähren. Wir hatten nämlich für das Individuum deshalb die Einheit gefordert, weil es seiner Natur nach nicht getheilt werden können sollte; nun ist aber klar, dass diese Anforderung nur dann erfüllt ist, wenn es nicht bloss in dieser oder jener Beziehung, sondern in allen möglichen Beziehungen wesentlich untheilbar ist, d. h. wenn es alle möglichen Arten der Einheit in sich vereinigt. Dass die fünf oben besprochenen Arten der Einheit in der That alle möglichen und die einzig möglichen sind, ist unschwer zu sehen, denn sie erschöpfen die drei subjectiv-objectiven Formen: Raum, Zeit und Causalität.

Damit haben wir also eine genügende Definition des Individuums gewonnen; das Individuum ist ein Ding, welches alle fünf möglichen Arten von Einheiten in sich verbindet: 1) räumliche Einheit (der Gestalt), 2) zeitliche Einheit (Continuität des Wirkens), 3) Einheit der (inneren) Ursache, 4) Einheit des Zweckes, 5) Einheit der Wechselwirkung der Theile unter einander (sofern welche vorhanden sind; sonst fällt natürlich die letzte fort). — Wo die Einheit der Gestalt fehlt, wie beim Bienenschwarm, spricht man trotzdem, dass alle übrigen Einheiten auf das Schlagendste vorhanden sind, nicht von Individuum. Wo die Continuität

des Wirkens fehlt, wie bei erfrorenen und wieder aufgethauten Fischen, bei eingetrockneten und wieder aufgeweichten Räderthierchen, ist zwar eine Einheit des Dinges vorhanden, doch würde ich es für falsch halten, von Einheit des Individuums zu sprechen; man hat dann eben zwei Individuen, die durch die Pause in der Lebensthätigkeit geschieden sind, so wie ich von einem vor 1000 Jahren lebenden Menschen geschieden bin. Dass von den drei causalen Einheiten dem Individuum keine fehlen darf, ist wohl selbstredend.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit für den Begriff des Individuums, dass keine dieser Einheiten etwas absolut Starres, nach aussen Abgeschlossenes ist, sondern jede niedere Einheiten derselben Art in sich befassen und mit mehreren ihres gleichen von einer höheren Einheit gemeinschaftlich umfasst sein kann. Es ist ein ganz vergebliches Bemühen, für irgend welche Art der Einheit einen Abschluss zu suchen, es sind immer wieder höhere Einheiten denkbar, welche sie mit einschliessen, sowie Alles zuletzt in der Einheit der Welt aufgehoben ist und diese wieder von einer metaphysischen Einheit verschiedener, uns unerkennbarer coordinirter Welten überragt sein kann. Wenn dies für den Begriff der Einheit gilt, so zeigt es schon an, dass es auch für den Begriff des Individuums gelten wird, und dass auch für dieses die Abschliessung nach aussen und die starre Besonderung nur Schein ist. Dieser Schein für die oberflächliche Betrachtung entspringt nämlich daraus, dass das Individuum erst durch Zusammensetzung aller oben genannten Einheiten entsteht; sollen nun mehrere Individuen in einem Individuum höherer Ordnung enthalten sein, so gehört dazu sowohl in den Individuen der niederen als in dem der höheren Ordnung ein Zusammentreffen aller dieser Arten von Einheiten; wenn dagegen in ersteren oder letzteren irgend eine Art der Einheit fehlt, so bleibt zwar die Unterordnung der übrigen Einheiten unter die höheren bestehen, aber es ist dann nicht mehr ein Umfasstsein mehrerer Individuen durch ein höheres vorhanden. Selbst Spinoza, der Monist vom reinsten Wasser, sagt (Eth. Th. 2, Satz 7, Post. 1): „Der menschliche Körper besteht aus vielen Individuen von verschiedener Natur, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist", und Leibniz führt diese Idee in seiner Monadologie weiter aus.

Betrachten wir die Sache zunächst an geistigen Individuen, wo die Verhältnisse viel einfacher liegen. So weit wir nämlich bisher von Individuen gesprochen haben, war nur von materiellen Individuen die Rede; etwas ganz Anderes als diese und keineswegs mit ihnen zusammenfallend sind die geistigen Individuen, welche daher eine ganz besondere Untersuchung verlangen. Hätte man sich schon früher zur Trennung der Untersuchung für geistige und materielle Individuen entschlossen, so würde in dem Gebiete dieses Begriffes bei Weitem nicht die jetzt erschreckende Verwirrung herrschen. — Wir haben hier wieder bewusst-geistige und unbewusst-geistige Individuen zu unterscheiden, und sprechen vorläufig nur von ersteren. Schon Locke hat es ausgesprochen, dass die Identität der Person ausschliesslich auf der Identität des Bewusstseins beruhe, und diese Wahrheit ist von allen späteren Philosophen bereitwillig anerkannt worden. Die nicht getheilt werden dürfende Einheit, in welcher das Individuum seinen Bestand hat, ist also hier die Einheit des Bewusstseins, welche wir im Cap. C. III. betrachtet haben. Denn erst dadurch, dass die zeitlich oder räumlich im Gehirn getrennten Bewusstseine zweier Vorstellungen unter das gemeinsame Bewusstsein des Vergleiches aufgehoben werden, d. h. in diesem ihre höhere Einheit finden, erst dadurch wird es möglich, dass das Subject oder die instinctiv supponirte Ursache der einen und der anderen Vorstellung als ein und dasselbe erkannt und somit beide auf eine gemeinschaftliche innere Ursache (Ich) bezogen werden. Nur so weit die Einheit des Bewusstseins reicht, reicht die Einheit der Seelenvorgänge durch causale Beziehung auf ein gemeinschaftliches Subject, nur so weit reicht das bewusst-geistige Individuum. Nun wissen wir, dass in den untergeordneten Nervencentren der Menschen und Thiere bewusste geistige Processe vor sich gehen, welche innerhalb eines jeden Centrums vermöge der Güte der Leitung zu einer innigen Einheit verbunden sind; wir werden also in diesen Einheiten nothwendig geistige Individuen anerkennen müssen. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass diese anderen Centra geistig zu tief stehen, um zum Selbstbewusstsein, zum Ich zu kommen; dieses Ich wird eben instinctiv supponirt, d. h. es braucht gar nicht als Selbstbewusstsein aufzutreten, es wird doch so gehandelt, als wenn das Selbstbewusstsein vorhanden wäre, und alle Handlungen auf das Ich bezöge. Dies sehen wir ja noch bei den niedrigsten Thieren und Pflanzen, und nennen es

zoopsychologisch Selbstgefühl. Es steht also Nichts im Wege, die niederen Nervencentra als Träger bewusstgeistiger Individuen aufzufassen; wenn wir aber weiter sehen, dass Empfindungen verschiedener Nervencentra unter besonderen Umständen in Ein Bewusstsein aufgehoben werden können, was mehr oder weniger im Gemeingefühle fortwährend stattfindet, so kann man nicht umhin, diese Bewusstseinseinheit als ein höheres geistiges Individuum anzuerkennen, welches die niederen Individuen in sich befasst. Wenn wir ferner erwägen, dass die eigentlich thätigen Theile der bloss zur Leitung bestimmten weissen Nervenfasern, nämlich ihre Axencylinder, ganz dasselbe wie die graue Masse ist, und das weisse Ansehen bloss durch die zur Isolirung der Fasern bestimmte, zwischen Axencylinder und Fasermembran abgelagerte Markmasse hervorgerufen wird, so kann man sich dem Schlusse nicht entziehen, dass die thätigen Theile auch der weissen Nervenmasse ein eigenes Bewusstsein irgend einer Art von den Schwingungen haben, welche sie freilich in der Oekonomie des Ganzen nur fortzuleiten bestimmt sind. Ebenso haben die sich contrahirenden Muskelfasern oder die auf Nervenanregungen sich verändernden secernirenden Häute ganz sicher eine gewisse Empfindung von diesen Vorgängen, da sie ja geeignet sind, die sie anregenden Nervenschwingungen über die Grenzen der Nervenfasern hinaus zu den benachbarten Theilen fortzupflanzen. Erinnert man sich ferner der Resultate des Cap. C. IV., wonach wir auf ein Zellenbewusstsein in den Pflanzen gekommen sind, so liegt die Annahme sehr nahe, dass auch die theilweise noch höher als die Pflanzenzellen organisirten thierischen Zellen ihr Sonderbewusstsein haben, eine Annahme, die später in diesem Capitel noch weitere Bestätigungen finden wird. So viel ist gewiss, dass die thierischen Zellen zum grossen Theile ebenso selbstständig leben, wachsen, sich vermehren, und ihren specifischen Beitrag zur Erhaltung des Ganzen liefern, als die Pflanzenzellen; warum sollen sie, wenn sie ein ebenso selbstständiges Leben führen, nicht ebenso selbstständige Empfindung haben? Virchow sagt (Cellularpathologie 3. Aufl. S. 105): „Erst wenn man die Aufnahme des Ernährungsmaterials als eine Folge der Thätigkeit (Anziehung) der Gewebselemente selbst auffasst, begreift man, dass die einzelnen Bezirke nicht jeden Augenblick der Ueberschwemmung vom Blute aus preisgegeben sind, dass vielmehr das dargebotene Material nur nach dem wirklichen Bedarfe in die Theile

aufgenommen und den einzelnen Bezirken in einem solchen Maasse zugeführt wird, dass im Allgemeinen wenigstens, so lange irgend eine Möglichkeit der Erhaltung besteht, der eine Theil nicht durch die anderen wesentlich benachtheiligt werden kann.“ Wenn diese selbsteigene Thätigkeit der Zelle schon für die Aufnahme der Ernährungsstoffe gilt, um wie viel mehr für ihre chemische und formale Umwandlung; giebt es doch grosse Gebiete im thierischen Körper, die der Nerven und Gefässe völlig entbehren, z. B. die Substanz der Oberhaut, Sehnen, Knochen, Zähne, Faserknorpel, und doch findet eine Saftcirculation durch die Zellen wie bei Pflanzen statt, und ein Leben und eine Vermehrung der Zellen ohne Anregung von Nerven. Wenn die thierischen Zellen so individueller Leistungen fähig sind, gerade wie in der Pflanze, sollten sie da nicht auch wie jene Träger eines individuellen Bewusstseins sein? Der Unterschied ist nur der: im Thiere verschwindet die Bedeutung der Bewusstseinsindividuen der Zellen gegen die Bewusstseinsindividuen höherer Ordnungen, in der Pflanze aber sind die Zellenbewusstseine die Hauptsache, weil es überhaupt nur in gewissen empfindlichen und bevorzugten Theilen, wie Blüthen u. s. w., zu der Rede werthen Bewusstseinsindividuen höherer Ordnung kommt.

Würde endlich jemals die Frage nach dem Bewusstsein der Atome bejahend zu entscheiden sein, so würden die Atome schliesslich die Bewusstseinsindividuen unterster Ordnung sein. So haben wir für bewusst-geistige Individuen die Ineinanderschachtelung der Individuen höherer und niederer Ordnungen als richtig befunden, wir haben sie jetzt bei materiellen Individuen zu betrachten.

Virchow sagt (Vier Reden über Leben und Kranksein, II., über Atome und Individuen, S. 62): „Dem Einen gilt die ganze Pflanze als Individuum, dem Anderen der Ast oder Spross, dem Dritten das Blatt oder die Knospe, dem Vierten die Zelle, und jede dieser Ansichten hat gewichtige Gründe für sich.“ Natürlich, es hat Jeder von den Vieren Recht, dass er dies oder jenes als Individuum behauptet, Unrecht aber, dass er die Behauptungen der Anderen bestreitet, denn es handelt sich hier nicht um ein entweder, oder, sondern um ein sowohl, als auch. Sowohl die ganze Pflanze, als auch jeder Ast und Spross, als auch jedes Blatt, als auch jede Zelle verbindet in sich alle Einheiten, welche zur Individualität nöthig sind; ganz falsch aber wäre es, und völlig unhaltbar, wenn man räumliche Besonderung und Ab-

schliessung als Bedingung der Individualität behaupten wollte, denn dann würden die zahlreichen Beispiele von äusserlich an irgend einer Hautstelle verwachsenen Zwillingsgeburten, welche mitunter 30—40 Jahre lebten, stets als nur Ein Individuum zu betrachten gewesen sein, was doch gar zu widersinnig wäre. Ebenso gewiss ist es falsch, von einem Individuum Selbstständigkeit der Existenz ohne die Unterstützung anderer Individuen zu fordern; man denke nur, was aus dem Säugling würde, wenn die Mutter ihm nicht die Brust reichte, oder aus jungen Raubthieren, wenn die Eltern sie nicht mit auf die Jagd nähmen, und doch wird Niemand den Kindern und jungen Thieren die Individualität absprechen wollen. — An einem Polypenstock ist so gewiss jedes einzelne Thier ein Individuum, als der ganze Stock ein Individuum ist, da seine Theile, wie die Glieder eines sogenannten einfachen Thieres, durch die Gemeinschaft des Ernährungsprocesses auf einander angewiesen sind, und trotz dem ihre morphologische Selbstständigkeit behaupten. „Jeder zusammengesetzte Zoophyt entspringt aus einem einzigen Polypen und wächst (wie eine Pflanze) durch fortgesetzte Knospenbildung zu einem Baume oder zu einer Kuppel heran. Ein 12 Fuss Durchmesser haltender Asträastamm vereinigt etwa 100,000 Polypen, deren jeder $^1/_2$ Quadrat-Zoll einnimmt; bei einer Porites, deren Thierchen kaum 1 Linie breit sind, würde deren Zahl $5^1/_2$ Million übersteigen. Bei ihr sind also eine gleiche Anzahl von Mäulern und Magen zu einem einzigen Pflanzenthier verbunden, und tragen gemeinschaftlich zur Ernährung, Knospenbildung und Vergrösserung des Ganzen bei, sind auch unter einander seitlich verbunden.“ (Dana in Schleiden's und Fror. Not. 1847, Juni No. 48.)

Wer einem Eichbaum Individualität zuschreibt, muss sie auch einem solchen Polypenbaum zuerkennen. — *Volvox globator*, das Kugelthier, gehört zwar nicht zu den Korallenthieren, ist aber auch ein von vielen einzelnen Thierchen gebildeter Polypenstock, die, am Umfange einer Kugel sitzend, nur durch federnartige Röhren verbunden sind. „Thut man etwas blaue oder rothe Farbe in's Wasser unter dem Mikroscop, so erkennt man sehr deutlich eine kräftige Strömung um die Kugeln. Diese ist eine Folge der Gesammtwirkung aller Einzelthierchen, die wie Thierheerden, Vögelzüge, selbst singende oder tanzende Menschen und Volkshaufen einen gemeinsamen Rhythmus und eine gemeinsame Richtung an-

nehmen, oft selbst ohne Commando, und ohne sich des Willens dazu klar bewusst zu werden. So schwimmen alle Polypenstöcke, und der gemüthliche, wie der kälter urtheilende Naturforscher erkennt hierin einen Gesellschaftstrieb, welcher aus Kraft und Nachgiebigkeit für gemeinsame Zwecke besteht, einen Zustand, der eine geistige Thätigkeit verlangt, die allzugering anzuschlagen man nicht berechtigt, nur verführt sein kann. Nie darf man auch vergessen, dass alle Einzelthierchen Empfindungsorgane besitzen, die den Augen vergleichbar sind, und dass sie mithin nicht blind sich im Wasser drehen, sondern als Bürger einer unserem Urtheile fernliegenden grossen Welt den Genuss einer empfindungsreichen Existenz, so stolz wir uns auch geberden mögen, mit uns theilen." (Ehrenberg in seinem grossen Infusorienwerk, S. 69.) Es ist dieses Urtheil deshalb so interessant, weil es zeigt, wie der schlichte, aber grosse Naturforscher, von den einfachen Thatsachen überwältigt, einen Masseninstinct und ein reges Geistesleben auf jenen niederen Thierstufen anerkennt. „Im Mittelmeere giebt es ein reiches Geschlecht prächtiger Schwimmpolypen, welche namentlich Carl Vogt (*Recherches sur les animaux inférieurs de la Méditerranée*) der Kenntniss der Gebildeten zugänglich gemacht hat. Aus einem Ei entwickelt sich ein junger Polyp. Frei im Meer schwimmend beginnt er zu wachsen. An seinem oberen Ende bildet er eine Blase, in welcher Luft frei wird, die ihn trägt. An seinem unteren Ende gestalten sich in immer reichlicherer und schönerer Ausstattung Fühler und Fangschnüre mit sonderbaren Nesselorganen. An seinem Stamme, der sich immer mehr verlängert, findet sich eine durchlaufende Röhre. Von diesem Stamme entstehen knospenartige Sprossen. Die einen davon bilden Schwimmglocken, die sich und damit das Ganze fortbewegen. Die anderen wandeln sich in neue Polypen um, welche Mund und Magen besitzen und die Nahrung für das Ganze nicht bloss sammeln, sondern auch verdauen, um sie endlich in die gemeinschaftliche Stammröhre abzugeben. Endlich noch andere Knospen gewinnen ein quallenartiges Aussehen und besorgen die Fortpflanzung; sie bringen Eier hervor, welche wieder frei schwimmende Polypen aus sich hervorgehen lassen. Was ist hier Individuum? Der junge Polyp erscheint uns einfach, aber aus ihm bildet sich ein Stock, gleich einer Pflanze. Der Stock treibt Fangfäden, wie Wurzeln, aber sie bewegen sich willkürlich und greifen die Beute; er bildet einen Stamm mit

einem Nahrungskanale, aber er hat keinen Mund, um den Kanal zu benutzen, so wenig wie die Pflanze. Er treibt Knospen und Sprossen, wie die Pflanze, aber jede Knospe hat besondere Aufgaben, die sie mit dem Anscheine ureigener Thätigkeit erfüllt. Besondere mit eigener Bewegung versehene Sprossen oder Aeste besorgen die einen die Aufnahme und Verdauung der Nahrung, die anderen die Fortpflanzung. Der Rumpf ist nichts ohne die Glieder, die Glieder sind nichts ohne den Rumpf." (Virchow, Vier Reden, S. 65 — 66.) Wer an dem Entweder-Oder festhält, den muss freilich solch ein Beispiel zur Verzweiflung bringen, wir aber sehen in den einzelnen Gliedern Individuen theils von Polypenform, theils von Quallenform, und in dem Ganzen ein Individuum höherer Ordnung, welches alle diese Individuen in sich einschliesst. Schon im Bienen- und Ameisenstock fehlt uns, um das Ganze als Individuum höherer Ordnung zu betrachten, nichts als die räumliche Einheit, d. h. die Continuität der Gestalt; hier ist diese ebenfalls vorhanden und darum ist das Individuum unbestreitbar. Wie hier das System der Bewegung, der Verdauung, der Fortpflanzung auf verschiedene Individuen vertheilt sind, die räumlich neben einander liegen, so auch in höheren Thieren, wenn auch bei ihnen die räumliche Sonderung nicht mehr so streng ist, und die einzelnen Systeme keine Aehnlichkeit mehr mit dem Typus besonderer Thiergattungen haben; nichtsdestoweniger sind wir entschieden berechtigt, die verschiedenen Systeme in höheren Thieren, das des Blutlaufes, der Athmung, der Verdauung, der Fortpflanzung, der Nerven, sowie die einzelnen Sinnesorgane als Individuen zu fassen, da dieselben alle Kennzeichen des Individuums in sich tragen, nur dass sie räumlich mehr in einander verschränkt sind und ihre Verknüpfung zum Individuum höherer Ordnung weit inniger ist, so innig, dass man ihre Selbstständigkeit über ihrer Leistung für das Ganze fast zu vergessen gewöhnt ist.

Wie im Bienenstaat die Geschlechtsthätigkeit in Drohnen und Königin personificirt ist, so auch in den diöcischen Pflanzen, d. h. bei denen, wo die eine Pflanze bloss männliche, die andere bloss weibliche Blüthen trägt; und bei den monöcischen, wo männliche und weibliche Blüthen auf einer Pflanze stehen, sollten diese Blüthen nicht Individuen sein, weil sie zufällig durch andere Theile der Pflanze räumlich verbunden sind? Lässt sich nicht aus den Blüthen oder Blättern einer Pflanzenart ebensowohl eine typische Idee dieser

Blüthenart oder Blattart abstrahiren, als aus den ganzen Pflanzen die Idee der Pflanzenart? Kann man dies nicht ebensowohl von den Kopfhaaren eines Menschen, und muss man nicht auch jedes Haar sammt seiner Wurzel eben so gut als ein Individuum ansehen, wie ein Pflanzenblatt?

Von Wichtigkeit hierfür ist auch der pathologische Begriff parasitischer Bildungen. Ich lasse eine Autorität in diesem Felde, Prof. Virchow, für mich sprechen. (Cellularpathologie, S. 427 — 428): „Erinnere man sich nur, dass der Parasitismus nur graduell etwas Anderes bedeutet, als der Begriff der Autonomie jedes Theiles des Körpers. Jede einzelne Epithelial- und Muskelzelle führt im Verhältnisse zu dem übrigen Körper eine Art von Parasitenexistenz, so gut wie jede einzelne Zelle eines Baumes im Verhältnisse zu den anderen Zellen desselben Baumes eine besondere, ihr allein zugehörende Existenz hat, und den übrigen Elementen für ihre Bedürfnisse (Zwecke) gewisse Stoffe entzieht. Der Begriff des Parasitismus im engeren Sinne des Wortes entwickelt sich aus diesem Begriff von der Selbstständigkeit der einzelnen Theile. So lange das Bedürfniss der übrigen Theile die Existenz eines Theiles voraussetzt, so lange dieser Theil in irgend einer Weise den anderen Theilen nützlich ist, so lange spricht man nicht von einem Parasiten; er wird es aber von dem Augenblicke an, wo er dem übrigen Körper fremd oder schädlich wird. Der Begriff des Parasiten ist daher nicht zu beschränken auf eine einzelne Reihe von Geschwülsten, sondern er gehört allen plastischen (formativen) Formen an, vor Allem aber den heteroplastischen, welche in ihrer weiteren Ausbildung nicht homologe Producte, sondern Neubildungen hervorbringen, welche in der Zusammensetzung des Körpers (an dieser Stelle) mehr oder weniger ungehörig sind." Aus der nicht zu verkennenden individuellen Selbstständigkeit der Parasiten und dem rein graduellen Unterschiede zwischen ihnen und normalen Bildungen lässt sich rückwärts auch auf die individuelle Selbstständigkeit der letzteren schliessen.

Noch deutlicher wird die individuelle Selbstständigkeit an solchen Gebilden, welche auch morphologisch von dem übrigen Körper eine gewisse räumliche Absonderung zeigen, und dennoch in ihren selbstständigen Functionen eine für die Zwecke des ganzen Organismus dienende Leistung darstellen. Ich erinnere z. B. an die Samenfäden. Die Zeit ist vorüber, wo

man die Spermatozoiden als den Eingeweidewürmern analoge selbstständige Thiere betrachtete, denn ihre chemische Zusammensetzung, die Homogenität ihrer Substanz und vor Allem ihre Entwickelungsgeschichte zeugen dagegen. — Nichtsdestoweniger kann man diesen Gebilden eine Individualität nicht absprechen. Im verdünnten Sperma sieht man die Fäden zucken, sich um ihre Axe drehen, mit dem Schwanze schlagen, das Kopfende nach vorwärts schnellen und nach allen Richtungen frei umherschwimmen, indem die wriggende oder schraubenförmige Bewegung des Schwanzes die Bewegung bewirkt. Diese Bewegungen erscheinen bei den Spermatozoiden der Thierarten am willkürlichsten, wo die Befruchtung am schwierigsten ist, d. i. bei den Säugethieren, und werden um so einfacher und regelmässiger, je leichter in der absteigenden Thierreihe durch Zahl, Grösse der Eier und Einrichtung des Befruchtungsortes die Befruchtung wird. Dass eine gewisse Abhängigkeit der Existenz von bestimmten umgebenden äusseren Verhältnissen, bezüglich eine Verknüpfung mit der Existenz anderer Organismen, nichts gegen die Individualität beweist, haben wir schon früher erwähnt (man denke an Schmarotzerthiere), aber die Spermatozoiden haben sogar auch ausserhalb der Samenflüssigkeit in jeder blutwarmen, chemisch indifferenten Flüssigkeit ein ziemlich langes Leben, wenn sie nur nicht durch dieselbe hygroskopisch deformirt werden; in den weiblichen Genitalien der Säugethiere leben sie Tage, ja Wochen lang fort, und in den Samentaschen, welche z. B. die brünstigen männlichen Flusskrebse den Weibchen im Herbst anheften, leben sie bis zum Frühjahre fort, um dann erst die inzwischen reif gewordenen Eier zu befruchten. Dies beweist schon einen hohen Grad selbstständiger Lebensfähigkeit nach der Trennung von dem sie erzeugenden Organismus. Wollte man die autonomen Bewegungen der Spermatozoiden durch eine Parallele mit den Bewegungen der Flimmerhaare entkräften, so muss ich erwidern, dass meiner Ansicht nach umgekehrt die Autonomie der ersteren für die der letzteren sprechen. Eine alternirende Bewegung eines der Form nach gesonderten Gebildes, welche nachweislich weder auf blossen äusseren Reiz erfolgt, noch auch von centralen Partien aus hervorgerufen wird (da sie nach der Isolirung des kleinsten Stückes Flimmerepithelium fortdauert), muss eben aus einer im Gebilde selbst liegen-

den Ursache entspringen, d. h. trägt den Character einer gewissen Individualität.

Dass die Bewegungen der Flimmerhaare einer Fläche häufig mit einander so übereinstimmen, dass regelmässig Totalbewegungen, fortlaufende Wellen u. s. w. entstehen, kann dieser Ansicht keinen Abbruch thun. Dasselbe findet sich auch bei bündelweis vereinigten Spermatozoiden, wo an jedem Bündel regelmässige Wellen nach einander herablaufen, oder bei solchen, die in dicht gedrängter Masse zusammengelagert sind (z. B. beim Regenwurme), wo das schöne, regelmässige Wogen mit dem eines Kornfeldes vergleichbar sein soll. Es ist eben dasselbe Zusammenwirken vieler Individuen zu einem Ziel, wie im Organismus überhaupt.

Es giebt Infusorien (*Amoeba diffluens* und *porrecta*), deren einzige Locomotion darin besteht, dass sie Strahlen ausschiessen, in deren einen oder auch mehrere sich mit den Spitzen vereinigende der Inhalt des Thieres nachfliesst, während das bisherige Centrum sich dadurch zum zurückbleibenden Strahl verengt, der sich nun auch nach dem neuen Schwerpunct zurückzieht. Ganz nach demselben Princip bewegen sich (nach van Recklinghausen) die Eiterkörperchen, so lange sie lebendig sind; auch sie schiessen an der Peripherie radienförmige Fortsätze aus und ziehen dieselben zurück, und zeitweise beobachtet man, dass der zähflüssige Inhalt der Zelle in einen solchen Strahl nachschiesst. Aehnliche Bewegungserscheinungen beobachtete Virchow an den grossen geschwänzten Zellen, welche sich in einer soeben ausgeschnittenen Knorpelgeschwulst vorfanden; an den Blutkörperchen mancher Thiere waren schon früher Bewegungen entdeckt worden. Man erkennt auch hier eine gewisse Individualität. Ohne morphologisch, chemisch oder physiologisch die Eiterkörperchen und ähnliche freibewegliche Gebilde entsprechenden niederen Thieren irgend wie gleichstellen zu wollen, von denen sie sich schon durch ihre Entwickelungsgeschichte so vollständig unterscheiden, meine ich doch, dass dieselben ein gleiches Recht der Individualität wie jene beanspruchen dürfen, da sie, wenn auch nicht Thiere im zoologischen Sinn, doch Wesen sind, die sich in ihrer Umgebung ebenso zweckentsprechend und mit demselben Anschein von Willkür und Beseelung bewegen, wie die niederen Infusorien. Dass die Verhältnisse der Ernährung dem Medium accommodirt sind, entspricht ganz den allgemeinen Vorgängen in der organischen Natur, und

dass sie demgemäss keinen Mund und Magen haben, kann ihre Individualität nicht beeinträchtigen, da es ja auch Thiere giebt, denen Beides fehlt.

Gehen wir weiter in's Einzelne, so finden wir in der Zelle wiederum alle an das Individuum zu stellenden Anforderungen erfüllt. „Alles Leben ist an die Zelle gebunden und die Zelle ist nicht bloss das Gefäss des Lebens, sondern sie ist selbst der lebende Theil" (Virchow, Vier Reden, S. 54). „Was ist der Organismus? Eine Gesellschaft lebender Zellen, ein kleiner Staat, wohl eingerichtet mit allem Zubehör von Ober- und Unterbeamten, von Dienern und Herren, grossen und kleinen" (S. 55). „Das Leben ist die Thätigkeit der Zelle, seine Besonderheit ist die Besonderheit der Zelle" (S. 10). „Eigenthümlich erscheint uns die Art der Thätigkeit, die besondere Verrichtung des organischen Stoffes, aber doch geschieht sie nicht anders, als die Thätigkeit und Verrichtung, welche die Physik in der unbelebten Natur kennt. Die ganze Eigenthümlichkeit beschränkt sich darauf, dass in den kleinsten Raum die grösste Mannigfaltigkeit der Stoffcombinationen zusammengedrängt wird, dass jede Zelle in sich einen Heerd der allerinnigsten Bewirkungen, der allermannigfaltigsten Stoffcombinationen durch einander darstellt, und dass daher Erfolge erzielt werden, welche sonst nirgend wieder in der Natur vorkommen, da nirgend sonst eine ähnliche Innigkeit der Bewirkungen bekannt ist" (S. 11). „Will man sich nicht entschliessen, zwischen Sammelindividuen und Einzelindividuen zu unterscheiden, so muss der Begriff des Individuums in den organischen Zweigen der Naturwissenschaft entweder aufgegeben, oder streng an die Zelle gebunden werden. Zu dem ersteren Resultate müssen in folgerichtigem Schlusse sowohl die systematischen Materialisten, als die Spiritualisten kommen; zu dem letzteren scheint mir die unbefangene realistische Anschauung der Natur zu führen, insofern nur auf diese Weise der einheitliche Begriff des Lebens durch das ganze Gebiet pflanzlicher und thierischer Organismen gesichert bleibt" (S. 73—74). Dies ist das letzte Resultat Virchow's; man sieht, dass er an die Wahrheit rührt, ohne den Muth zu haben, sie kräftig zu ergreifen. Was uns hier angeht, ist seine wohlbegründete Auffassung der Zelle, welche er nach Schleiden's und Schwann's Vorgange weiter ausgebildet und damit die thierische Physiologie und Pathologie so zu sagen auf eine neue Stufe er-

hoben hat; vgl. Virchow, Cellularpathologie, bes. Cap. 1 und 14. — Dass die Organismen überhaupt aus Zellen bestehen, und zwar aus so vielen mikroskopisch kleinen, dafür ist der teleologische Grund der, dass die Ernährung nur durch Endosmose bewirkt werden kann, die Endosmose nur durch sehr dünne, feste Wände möglich ist, also wenn bei diesen dünnen Wänden doch noch die nöthige Festigkeit erreicht werden soll, das Ganze ein Complex sehr kleiner Zellen sein muss. Wie gross die Anzahl der Zellen ist, beweise folgendes Citat:

„Zu Zürich bei dem Tiefenhof steht eine alte Linde; jedes Jahr, wenn sie ihren Blätterschmuck entfaltet, bildet sie nach der Schätzung von Nägeli etwa zehn Billionen neuer lebender Zellen. Im Blute eines erwachsenen Mannes kreisen nach den Rechnungen von Vierordt und Welcker in jedem Augenblicke sechzig Billionen (man denke: 60,000,000,000,000) kleinster Zellkörper“ (Virchow, S. 55).

Wir können nach alledem nicht bezweifeln, dass wir in jeder Zelle ein Individuum vor uns haben, ob wir aber mit der Zelle die niedrigste Stufe vom Individuum erreicht haben, welche noch Organismus ist, dies möchte noch zweifelhaft erscheinen.

Wir unterscheiden nämlich in jeder Zelle: Zellenwand, Zelleninhalt, Kern oder *nucleus,* und in den allermeisten Kernchen oder *nucleolus.* Diese Theile sind mit Bestimmtheit als Organe der Zelle zu betrachten, welche ihre besonderen Functionen haben. Die Zellenwand leitet die Einnahme und Ausgabe nach Quantität und Qualität, der *nucleolus* besorgt die Fortpflanzung oder Vermehrung der Zellen (Zellen ohne *nucleolus* sind unfruchtbar), der *nucleus* sichert den Bestand der Zelle und leitet wahrscheinlich die chemischen Umwandlungen und Productionen im Innern der Zelle. Wenn die relative Selbtständigkeit dieser Organe als feststehend zu betrachten ist, so kann man denselben auch kaum bestreiten, dass sie noch organische Individuen sind, denn unzweifelhaft findet innerhalb einer jeden solchen Sphäre eine organische Wechselwirkung der Theile zum Behufe der auszuübenden Function statt. —

Dies wären denn die niedrigsten Individuen, welche organische genannt werden könnten. Es fragt sich aber, ob wir überhaupt berechtigt sind, von einem Individuum zu fordern, dass es Organismus sei. So viel ist gewiss, so lange ein Ding noch T h e i l e hat, so lange müssen diese Theile in organischer Wechselwirkung

stehen, wenn die causale Beziehungseinheit nicht fehlen soll; d. h. so lange ein Ding noch Theile hat, muss es Organismus sein, wenn es Individuum sein will. Wie aber, wenn ein Ding keine Theile mehr hat? Wenn man von einem Dinge mit Theilen nur darum die innigste causale Beziehung der Theile verlangt, damit es die grösstmöglichste Einheit nach allen Richtungen hin besitze, sollte dann diese grösstmöglichste Einheit nicht in noch viel höherem Maasse vorhanden sein, wo das Ding seiner Natur nach einfach, d. h. ohne Theile ist, also diese Anforderung von vornherein überflüssig gemacht wird? Die Einheit des Ortes, der Ursache und des Zweckes ist mit der Einfachheit des Dinges *eo ipso* gegeben, die Anforderung der Wechselwirkung der Theile aber, welche bei dem zusammengesetzten Dinge ein nothwendiges Uebel war, ist hier glücklicherweise schon vor ihrer Aufstellung überwunden worden, da alle Theile in Einen fallen, der zugleich das Ganze ist; die Einheit der Einfachheit ist also viel stärker, als die Einheit der Wechselwirkung der Theile. Es thut dem, worauf es hierbei ankommt, keinen Eintrag, wenn man den Begriff der Einheit als auf das Einfache unanwendbar behauptet, denn wir waren ja auf den Begriff der Einheit nur dadurch gekommen, dass wir dasjenige suchten, was Individuum ist, d. h. was seiner Natur nach nicht getheilt werden darf. Dies ist aber bei dem Einfachen unzweifelhaft mindestens ebenso sehr, als bei dem Einheitlichen der Fall, ja sogar noch mehr als bei diesem, denn die aus vereinigten Theilen bestehende Einheit trägt doch immer noch die Möglichkeit der Auflösung in Theile in sich, das Einfache aber nicht.

Ein solches einfaches Ding, welches also den höchsten Anspruch auf den Begriff des Individuums hat, kennen wir aber in der stofflosen, punctuellen Atomkraft, welche in einem einfachen continuirlichen Willensacte besteht. Ausser den Atomen aber kann es im Unorganischen keine Individuen geben, denn jedes Ding, das aus mehreren Atomen besteht, hat diese zu seinen Theilen, und muss demzufolge Organismus sein, wenn es Individuum sein will. Es ist also falsch, einen Krystall oder einen Berg ein Individuum zu nennen. Dagegen kann man wohl die Himmelskörper, insoweit sie noch lebendig sind, Individuen nennen, denn sie sind dann in der That Organismen; mit ihrem Absterben aber stirbt, wie bei Thieren und Pflanzen, auch die Individualität. Wer daran zweifelt, dass

ein lebender Himmelskörper wie die Erde ein Organismus ist, der studire nur die Wechselwirkung von Atmosphäre und Innerem der Erde durch den Kreislauf des Regens, die Wechselwirkung von Schichtenformation und niederem Thierreiche, sowie der Schichten unter einander in der Metamorphose der Gesteine, und der organischen Reiche unter einander, kurz der studire Geologie, Meteorologie und den Naturhaushalt im Grossen überhaupt; überall wird er das Wesen des Organischen, Erhaltung und Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes, in vollem Maasse bestätigt finden, ohne dass damit behauptet werden sollte, dass dazu gerade directe Willensbetheiligungen des Unbewussten (ausser den Atomkräften in den vorhandenen Combinationen und den bei der Schichtenbildung betheiligten Organismen) erforderlich seien.

Betrachten wir nun, wie sich das Bewusstseinsindividuum zu dem materiellen, oder besser ausgedrückt, äusserem Individuum verhält. Es leuchtet sofort ein: nur wo ein äusseres Individuum gegeben ist, kann ein Bewusstseinsindividuum möglich werden, aber nicht in jedem äusseren Individuum braucht ein Bewusstseinsindividuum zu Stande zu kommen; das äussere Individuum ist also eine Bedingung, aber nicht die zureichende Ursache des Bewusstseinsindividuums.

Wir haben gesehen, dass eine gewisse Art von materieller Bewegung in gewisser Stärke die Bedingung der Bewusstseinsentstehung ist; es müssen also schon alle solche äussere Individuen von Erzeugung eines Bewusstseinsindividuums ausgeschlossen sein, welche an Art oder Stärke ihrer Bewegungen jene Bedingungen nicht erfüllen. Es ist wohl möglich, dass die Atomkräfte, vielleicht auch noch manche Zellen von zu fester oder zu flüssiger Beschaffenheit sich in diesem Falle befinden. Unorganische Massen ohne äussere Individualität haben selbstredend auch keine Bewusstseinsindividualität, denn selbst wenn die einzelnen Atome ihr Bewusstsein haben sollten, so würde dies aus Mangel an verbindender Leitung stets in atomistischer Zersplitterung bleiben, aber nie zu einer höheren Einheit gelangen. Wo wir zuerst deutliche Spuren von Bewusstsein finden, ist an der Zelle mit halbflüssigem Inhalt (niedrigste Thiere und Pflanzen); hier ist unzweifelhaft die Einheit des Bewusstseins durch dieselben Bedingungen herbeigeführt, wie seine Entstehung, da der diese Bedingungen erfüllende Theil des Zelleninhaltes ziemlich homogen auf allen Seiten der Zelle vertheilt

ist. Wir werden also annehmen dürfen, dass, wo in einer Zelle Bewusstsein vorhanden ist, der äusseren Individualität auch eine innere Bewusstseinsindividualität entspricht.

Wo mehrere Zellen zu einem Individuum höherer Ordnung zusammentreten, brauchen darum die Bewusstseine der einzelnen Zellen noch keineswegs zu einer höheren Einheit verbunden zu sein, denn dies hängt von dem Vorhandensein und der Güte der Leitung ab. Indess dürfte die Behauptung wohl nicht gewagt erscheinen, dass zwischen frischen, lebenskräftigen Zellen stets ein gewisses, noch so geringes Maass von Leitung stattfindet, mindestens immer zwischen zwei benachbarten Zellen; es fragt sich nur, ob der Grad der Erregung auch die Reizschwelle überschreitet. Wird erst durch die Empfindung einer Zelle in der benachbarten ebenfalls eine Empfindung hervorgerufen, so findet offenbar ein indirecter Einfluss von jeder Zelle auf jede andere statt, und wenn auch eine so indirecte und auf mehrere Zellen hin offenbar verschwindend kleine Beeinflussung nothwendig sehr bald unterhalb der Reizschwelle bleiben muss und folglich nicht von einer Bewusstseinsindividualität des Ganzen zu reden berechtigt, so ist doch eine gewisse Solidarität der Interessen dabei nicht zu verkennen. Wenn hiernach keineswegs jedem äusseren Individuum höherer Ordnung ein Bewusstseinsindividuum höherer Ordnung zu entsprechen braucht, so ist doch so viel sicher, dass verschiedene Bewusstseinsindividuen nur dann sich zu einem Bewusstseinsindividuum höherer Ordnung verbinden können, wenn die ihnen entsprechenden äusseren Individuen zu einem Individuum höherer Ordnung verknüpft sind; denn die zur Bewusstseinseinheit nöthige Leitung kann nur durch hoch organisirte Materie hergestellt werden, diese aber stellt unmittelbar die Einheit der Gestalt, der organischen Wechselwirkung u. s. w., kurz das äussere Individuum höherer Ordnung her.

Es bewahrheitet sich also in jeder Hinsicht unsere Behauptung, dass die äussere Individualität wohl Bedingung, aber nicht zureichende Ursache der Bewusstseinsindividualität ist, weil letztere auch noch drei andere Bedingungen voraussetzt: eine gewisse Art, eine gewisse Stärke der materiellen Bewegung, und bei Individuen höherer Ordnung eine gewisse Güte der Leitung. Wenn Eine dieser drei Bedingungen nicht erfüllt ist, so kann dem äusseren Individuum kein Bewusstseinsindividuum entsprechen.

Ich glaube, dass die hier durchgeführte Trennung und Aus-

einandersetzung des äusseren und inneren Individuums wesentlich zur Klärung der Individualitätsfrage beitragen dürfte; dieselbe ist die nothwendige Ergänzung zur Erkenntniss der Relativität des Individualitätsbegriffes.

Die Relativität des Individualitätsbegriffes ist übrigens keine neue Erkenntniss. Spinoza sagt: „Der menschliche Körper besteht aus vielen Individuen von verschiedener Natur, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist" (Ethik, Th. 2. Postul. 1), und Göthe: „Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbstständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese Theile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf wird, desto unähnlicher werden die Theile einander. Je ähnlicher die Theile einander sind, desto weniger sind sie einander subordinirt. Die Subordination der Theile deutet auf ein vollkommeneres Geschöpf." (Letztere Bemerkung sagt dasselbe, was wir uns mit dem Gleichnisse der monarchischen und republikanischen Regierungsform zu veranschaulichen gesucht haben.)

Am ausführlichsten ist die Relativität des Individualitätsbegriffes von Leibniz behandelt worden, wenn auch seine Auffassung in Folge seines abweichenden Begriffes von „Leib" wesentlich von der unserigen abweicht. Bei Leibniz hat zunächst jede Monade einen ihr eigenthümlichen unveränderlichen und unvergänglichen Leib, welcher ihre Schranke bildet, und durch welchen erst ihre Endlichkeit gesetzt wird. Dieser Leib ist nicht Substanz, so wenig wie die Seele der Monade, einseitig gefasst, Substanz ist, und zwischen diesem Leibe und der Seele existirt keine prästabilirte Harmonie, da sie hier überflüssig wäre, sondern sie sind Beides nur Momente, verschieden gerichtete Kräfte, einer und derselben einfachen Substanz, der Monade, welche ihre natürliche Einheit ist, und dies ist Leibniz's Identität von Seele und Leib (Denken und Ausdehnung). Dieser unveräusserliche Leib ist jedoch etwas rein Metaphysisches und nichts Physisches; höchstens bei den Atomen kann man in gewissem Sinne die Leibniz'sche Auffassung in physischer Hinsicht gelten lassen. Bei allen Individuen oder Monaden höherer Ordnung dagegen ist die Vorstellung eines unveräusserlichen Leibes

ausser dem sichtbaren, aus anderen Monaden oder Atomen zusammengesetzten Leibe (eine Vorstellung, die lange Zeit unter dem Namen eines Aetherleibes herumgespukt hat), von der Wissenschaft glücklich beseitigt worden; wir wissen jetzt, dass alle Organismen nur durch den Stoffwechsel ihr Bestehen haben. Wir wollen aber Leibniz nicht Unrecht thun; was er sich unter dem der Monade eigenthümlichen Körper gedacht hat, ist jedenfalls ein metaphysisch viel haltbarerer Gedanke; ich vermuthe, dass er damit nichts weiter hat ausdrücken wollen, als die Fähigkeit der immateriellen Monade, bestimmte räumliche Wirkungen zu setzen, eine Fähigkeit, die allerdings allen Monaden, der höchsten wie der niedrigsten zukommt, und die nur durch die eigenthümliche Beziehung der Wirkungsrichtungen auf Einen Punct in den Atom-Monaden und deren Combinationen für die sinnliche Wahrnehmung von Aussen den Schein der Körperlichkeit hervorruft. Immerhin aber ist es kein glücklich gewähltes Wort, das Vermögen, räumlich zu wirken, mit dem Namen Körper zu belegen, da nur die Combination der niedrigsten Art von räumlichen Kräften dieses Wort in Anspruch nehmen kann. Lassen wir aber diesen unveräusserlichen Monadenkörper bei Seite und betrachten, wie Leibniz die Zusammensetzung der Monaden auffasst.

Wenn mehrere Monaden zusammentreten, so bilden sie entweder ein unorganisches Aggregat, oder einen Organismus. Im Organismus sind höhere und niedere Monaden, in dem unorganischen Aggregat nur niedere Monaden enthalten, daher findet in ersterem Subordination, in letzterem nur Coordination der Monaden statt. Auf je höherer Stufe der Organismus steht, desto mehr tritt das Uebergewicht Einer Monade an Vollkommenheit gegen alle übrigen hervor; diese heisst alsdann Centralmonade. Die höheren Monaden werden von den niederen unklar und unvollkommen vorgestellt, die niederen von den höheren dagegen klar und vollkommen. „*Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre.*“ (Monadologie Nr. 50, 51, p. 709.)

Leibniz läugnet den *influxus physicus* zwischen den Monaden, indem er sagt, dieselben hätten keine Fenster, durch die Etwas

hineinscheinen könnte; der *influxus idealis*, den er an dessen Stelle setzt, besteht ihm nur in einer Uebereinstimmung *a priori* dessen, was die Monaden vorstellen, d. h. in einer prästabilirten Harmonie. Nun ist aber das Verhältniss der Centralmonade in einem Organismus zu der Summe der subordinirten Monaden das, was man zu allen Zeiten das Verhältniss von Seele und Leib genannt hat; zwischen diesem Leibe und der Seele besteht also prästabilirte Harmonie.

Das Verhältniss zwischen der Seele und dem complexen wandelbaren Leibe hat Leibniz von Aristoteles übernommen; es ist das Verhältniss von ἐνέργεια und ὕλη, von sich auswirkender Form und Idee und dem Material, in welchem die Idee sich auswirkt. Das Verhältniss von Seele und unveräusserlichem eigenthümlichen Leibe dagegen hat Leibniz von Spinoza übernommen, nach welchem die Eine Substanz überall mit den beiden unzertrennlichen Attributen: Denken und Ausdehnung, erscheint. Beide Verhältnisse fallen merkwürdiger Weise in den niedrigsten, den Atom-Monaden zusammen, und zwar durch den einfachen Kunstgriff der Natur, sämmtliche Wirkungsrichtungen einer solchen Monade auf einen Punct zu beziehen. Leider hat Leibniz diese beiden zur Verwechselung Anlass gebenden Bedeutungen von Leib oder Körper nicht genügend getrennt, und ist deshalb vielfach missverstanden worden.

Das Wesentliche für uns an der Leibniz'schen Lehre ist die Aggregation vieler Monaden oder Individuen zu einem Complex, welcher als Körper einer Monade oder einem Individuum höherer Ordnung als Seele subordinirt wird. Hätten Leibniz die Resultate der heutigen Physik, Anatomie, Physiologie und Pathologie zu Gebote gestanden, so würde er nicht versäumt haben, seine Theorie mit Rücksicht auf Atome, Zellen und Organismen weiter auszuführen; so aber war und blieb es nur ein genialer Griff, der der nöthigen empirischen Stützen entbehrte. Was wir dagegen nicht acceptiren können, ist die künstliche und ungenügende Hypothese der prästabilirten Harmonie, welche durch die unmotivirte Läugnung des *influxus physicus* der Monaden unter einander nothwendig wurde. Die Monaden sind gleichartige, räumlich wirkende Wesen; worauf sollen sie räumlich wirken, wenn nicht aufeinander? Wenn wirklich der *influxus physicus* sich in einen *influxus idealis* und demgemäss alle Causalität sich in logischen Process auflöst, so ist dies schlechterdings nicht vom Standpuncte der Monadologie, wo die

Individuen Wesen sind, sondern nur von dem des Monismus, wo sie zu Erscheinungen herabsinken, zu begreifen. — Was uns ferner von Leibniz unterscheidet, ist die gewonnene Erkenntniss, erstens, dass das organische Individuum höherer Ordnung nur in der betreffenden Einheit der Individuen niederer Ordnung besteht, und dass das Bewusstseinsindividuum überhaupt erst durch eine Wechselwirkung gewisser materieller Theile des organischen Individuums mit dem Unbewussten entsteht. Es folgt hieraus, dass die Centralmonade oder das Centralindividuum weder in Bezug auf den Organismus, noch in Bezug auf das Bewusstsein etwas jenseit oder ausserhalb der subordinirten Monaden oder Individuen Stehendes ist, sondern dass, wenn im höheren Individuum noch irgend etwas neu Hinzukommendes ausser der Verbindung der niederen Individuen enthalten ist, dies nur ein unbewusster Factor sein kann. Wir kommen hiermit auf die letzte, bisher noch nicht berührte Frage nach der Individualität des unbewusst Psychischen; diese Betrachtung führt uns so unmittelbar in das nächste Capitel hinüber, dass wir sie erst dort beginnen wollen.

VII.

Die All-Einheit des Unbewussten.

Dass es dem Unbewussten, wie es sich in einem organischen und Bewusstseinsindividuum wirkend zeigt, nicht an starker Einheit fehlt, ist wohl sofort einleuchtend. Wir erkennen ja überhaupt das Unbewusste nur durch die Causalität, es ist eben die Ursache aller derjenigen Vorgänge in einem organischen und Bewusstseinsindividuum, welche eine psychische und doch nicht bewusste Ursache voraussetzen lassen. Alles, was wir innerhalb dieses Unbewussten an Unterschieden oder Theilen gefunden haben, beschränkt sich auf die beiden Momente Wille und Vorstellung, und von diesen haben wir doch auch wiederum die untrennbare Einheit im Unbewussten erkannt. Insofern man aber dabei stehen bleiben will, Wille und Vorstellung als verschiedene Theile des Einen Unbewussten zu fassen, so ist doch ihre Wechselwirkung in Motivation des Willens durch die Vorstellung und Erweckung der Vorstellung durch das Interesse des Willens ganz unverkennbar. Was wir im Organismus noch als Einheit durch Wechselwirkung der Theile fassen müssen, ist in der Einen Ursache dieser Vorgänge in die Einheit des Zweckes aufgehoben, zu welchem diese einzelnen Thätigkeiten des einen und des anderen Theiles alle nur als gemeinsame Mittel gesetzt werden. Die Einheit der Zeit in der Continuität des Wirkens ist ebenfalls vorhanden, die Einheit des Raumes kann hier natürlich nicht mehr zur Sprache kommen, weil wir es mit einem unräumlichen Wesen zu thun haben; und doch ist sie in den Wirkungen ebensowohl vorhanden, als die Einheit der Zeit. So viel steht also fest, dass die Einheit des psychisch Unbewussten im Individuum die stärkste ist, die man nur finden kann. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass es unbewusst psychische Individuen giebt,

denn wenn die Einheit im Unbewussten so stark wäre, dass sie alles Unbewusstpsychische, wo es auch in der Welt wirken möge, in sich ohne Theile befasste, so gäbe es nur noch Ein Unbewusstes und nicht mehrere Unbewusste, dann gäbe es auch keine Individuen mehr im Unbewussten, sondern das ganze Unbewusste wäre ein einziges Individuum ohne subordinirte, coordinirte oder superordinirte Individuen. Da auch Materie und Bewusstsein nur Erscheinungsformen des Unbewussten sind, so wäre dann dieses Wesen das Alles umfassende Individuum, welches Alles Seiende ist, das absolute Individuum, oder das Individuum κατ' ἐξοχήν.

Bei den Organismen brauchten wir die Frage, ob wir denn auch wirklich mehrere Dinge und nicht Eines vor uns haben, gar nicht aufzuwerfen, weil die räumliche Besonderung der Gestalt sie im Voraus beantwortete; bei den Bewusstseinen haben wir die Frage, die apriorisch wohl kaum zu entscheiden wäre, der inneren Erfahrung gemäss beantwortet, welche uns lehrt, dass das Bewusstsein von Peter und Paul, von Hirn und Unterleibsganglien, nicht Eines, sondern mehrere verschiedene sind; beim Unbewussten aber tritt diese Frage in ihrem ganzen Ernste an uns heran, da das Wesen des Unbewussten unräumlich ist, und die innere Erfahrung des Bewusstseins selbstverständlich gar nichts über das Unbewusste aussagt. Niemand kennt das unbewusste Subject seines eigenen Bewusstseins direct, Jeder kennt es nur als die an sich unbekannte psychische Ursache seines Bewusstseins; welchen Grund könnte er zu der Behauptung haben, dass diese unbekannte Ursache seines Bewusstseins eine andere, als die seines Nächsten sei, welcher deren Ansich ebenso wenig kennt? Mit einem Worte, die unmittelbare innere oder äussere Erfahrung giebt uns gar keinen Anhaltspunct zur Entscheidung dieser wichtigen Alternative, die mithin vorläufig völlig offene Frage ist; um sie zu entscheiden, werden wir uns nach Analogien und indirecten Argumenten umsehen müssen, so lange wir in der Betrachtung *a posteriori* bleiben wollen.

Nur deshalb, weil der eine Theil meines Hirnes mit dem anderen leitend verbunden ist, ist das Bewusstsein beider Theile geeint, und könnte man die Gehirne zweier Menschen durch eine den Gehirnfasern gleichkommende Leitung verbinden, so würden die beiden nicht mehr zwei, sondern ein Bewusstsein haben. Sollte überhaupt eine Vereinigung zweier Bewusstseine in Eins, wie sie factisch überall statt hat,

möglich sein können, wenn das Unbewusste, aus welchem auf den materiellen Reiz das Bewusstsein geboren wird, nicht schon an sich Eins wäre?

Die ganze Ameise hat ein, die zerschnittene zwei Bewusstseine, und wenn man die Hälften zweier verschiedener Polypen (also zwei vorher getrennte Bewusstseine) zusammennäht, so wird Ein Polyp mit Einem Bewusstsein daraus. Reichthum und Armuth des Bewusstseins kann bei diesen principiellen Untersuchungen keinen Unterschied machen. So wenig es nach den früheren Betrachtungen Jemand läugnen kann, dass er so viele (mehr oder weniger getrennte) Bewusstseine hat, als er Nervencentra, ja sogar als er lebende Zellen hat, so sehr wird Jeder sich mit Recht gegen die Behauptung sträuben, dass er so viele unbewusst wirkende Seelen habe, als er Nervencentra oder Zellen habe; die Einheit des Zweckes im Organismus, das richtige Eingreifen jedes einzelnen Theiles im richtigen Moment, kurz die wunderbare Harmonie des Organismus wäre unerklärlich, in der That nur als prästabilirte Harmonie zu fassen, wenn nicht die Seele im Leibe Eine ungetheilte wäre, welche aber gleichzeitig in allen Theilen des Organismus wirkt, wo ihr Wirken nöthig ist, — wenn es nicht Ein und dieselbe Seele wäre, welche hier die Athmung, dort die Excretion regulirt, welche hier im Gehirn das Hirnbewusstsein, dort im Ganglion das Ganglienbewusstsein zu Stande kommen lässt. Wenn die Zerschneidung der niederen Thiere uns zeigt, dass dieselbe Seele, die vorher in dem ganzen Thiere die verschiedenen Theile leitete, und die verschiedenen Bewusstseine erzeugte, nun auch nach der Trennung unverändert weiter functionirt, können wir dann glauben, dass die körperliche Durchschneidung auch die Seele zerschnitten und in zwei Theile getrennt habe, kann überhaupt durch Trennung eines blossen Aggregats von Atomen die sie zufällig beherrschende unräumliche Seele afficirt gedacht werden, ausser insofern die Bedingungen ihrer Wirksamkeit geändert sind? Wenn aber die Seele in zwei künstlich getrennten Thierstücken noch Eine ist, sollte sie nicht auch bei der spontanen Ablösung von Knospen, Scheren u. s. w. ungetheilt bleiben? Und nicht auch bei der zweigeschlechtlichen Zeugung, wo Ein hermaphroditisches Thier sich selbst begattet (z. B. Bandwurm)? Wenn die unbewusste Seele in den Trennstücken eines Insectes oder in dem Mutterstocke und den abgelösten Knospen noch Eine

ist, sollte sie nicht auch in den von Natur getrennten Insecten eines Bienen- oder Ameisenstaates dieselbe sein, welche auch ohne räumliche Verbindung der Organismen dennoch gerade so harmonisch in einander wirken, wie die einzelnen Theile desselben Organismus? Sollte nicht das Hellsehen, welches wir überall in den Eingriffen des Unbewussten wiederkehrend gefunden haben, und welches in dem beschränkten Individuum so höchst auffallend ist, sollte nicht dies allein schon zu dieser Lösung auffordern, dass die scheinbar individuellen Acte des Hellsehens eben nur Kundgebungen des in Allem identischen Unbewussten seien, womit auf einmal alles Wunderbare des Hellsehens verschwindet, da nun das Sehende auch die Seele des Gesehenen ist? Und wenn es der unbewussten Seele eines Thieres möglich ist, in allen Organen und Zellen des Thieres gleichzeitig anwesend und zweckthätig wirksam zu sein, warum soll nicht eine unbewusste Weltseele in allen Organismen und Atomen zugleich anwesend und zweckthätig wirksam sein können, da doch die eine wie die andere unräumlich gedacht werden muss?

Was sich gegen diese Auffassung sträubt, ist nur das alte Vorurtheil, dass die Seele das Bewusstsein sei; so lange man dies nicht überwunden und jeden heimlichen Rest davon völlig in sich ertödtet hat, so lange muss jene All-Einheit des Unbewussten freilich von einem Schleier bedeckt sein; erst wenn man erkannt hat, dass das Bewusstsein nicht zum Wesen, sondern zur Erscheinung gehört, dass also die Vielheit des Bewusstseins nur eine Vielheit der Erscheinung des Einen ist, erst dann wird es möglich, sich von der Macht des practischen Instinctes, welcher stets „Ich, Ich“ schreit, zu emancipiren, und die Wesenseinheit aller körperlichen und geistigen Erscheinungsindividuen zu begreifen, welche Spinoza in mystischer Conception erfasste und als die Eine Substanz aussprach. Es ist kein Widerspruch gegen die All-Einheit des Unbewussten, dass das individuelle Selbstgefühl, welches zuerst nur als dumpfer practischer Instinct vorhanden, mit steigender Ausbildung des Bewusstseins immer mehr gesteigert und zum reinen Selbstbewusstsein zugespitzt wird, dass also der für das bewusste Denken unzerstörbare Schein der individuellen Ichheit nur um so schärfer hervortritt, je schärfer das bewusste Denken wird; es ist dies, sage ich, kein Widerspruch gegen den Monismus des Unbewussten,

denn alles bewusste Denken bleibt ja in den Bedingungen des Bewusstseins befangen, und kann sich seiner Natur nach über dieselbe niemals in directer Weise erheben, muss vielmehr mit dem Trugschleier der Maja sich um so enger umspinnen, je mehr es seine eigenthümliche Natur zur Entfaltung bringt. Dabei kann sehr wohl die Einheit des Unbewussten bestehen, nämlich dessen, was nie in's Bewusstsein fallen kann, weil es hinter demselben liegt, wie der Spiegel nie sich selber spiegeln kann (höchstens sein Bild in einem zweiten Spiegel). So lange man freilich das Unbewusste nicht streng ausgeschieden und entwickelt hat, so lange besteht jener Einwand in voller Kraft, und so lange kann die Idee der All-Einheit nicht rationell begriffen und gebilligt, sondern nur mystisch concipirt werden, trotz dem Widerspruche des Bewusstseins.

Bisher haben wir erstens gezeigt, dass es keinen Grund giebt und geben kann, der gegen die Einheit des Unbewussten spräche, und haben zweitens verschiedene aposteriorische Wahrscheinlichkeitsgründe für dieselbe beigebracht. Wir können aber auch die Frage ganz direct *a priori* erledigen.

Das Unbewusste ist unräumlich, denn es setzt erst den Raum (die Vorstellung den idealen, der Wille den realen). Das Unbewusste ist also weder gross noch klein, weder hier noch dort, weder im Endlichen noch im Unendlichen, weder in der Gestalt noch im Puncte, weder irgendwo noch nirgends. Daraus folgt, dass das Unbewusste keine Unterschiede räumlicher Natur in sich haben kann, ausser sofern es dieselben im Vorstellen und Wirken setzt. Das, was in einem Atom des Sirius wirkt, ist also nicht etwas Anderes, als das, was in einem Atome der Erde wirkt, sondern wirkt nur auf andere Weise, nämlich räumlich verschieden. Wir haben also zwei Wirkungen, ohne das Recht, zwei Wesen für diese Wirkungen zu supponiren; denn die Verschiedenheit der Wirkungen lässt nur auf eine Verschiedenheit der Vorstellungen im Wesen, die Verschiedenheit zweier Vorstellungen aber keineswegs auf die Nichtidentität der sie vorstellenden Wesen schliessen. Kurz und gut, räumliche Unterschiede können dem Unbewussten nicht zukommen, also auch keine Vielheit des Wesens durch räumliche Bestimmungen. Bei zeitlichen Unterschieden ist dies noch viel klarer, da wir ja auch so gewöhnt sind, die Identität des continuir-

lich wirkenden Wesens trotz aller zeitlichen Verschiedenheit, trotz des Früher oder Später der Wirkungen, anzuerkennen. Nun giebt es aber, objectiv genommen, keine anderen, als räumliche Unterschiede; denn was wir sonst noch an Unterschieden kennen, die Unterschiede der Vorstellungen unter einander und der Unterschied des Wollens und Vorstellens, sind innere subjective Unterschiede verschiedener Thätigkeiten desselben Wesens oder Subjectes, nicht aber ein Unterschied verschiedener Wesen oder Subjecte. Von dem Unterschiede verschiedener Vorstellungen unter einander ist dies ohne Weiteres klar, aber es gilt auch für den durch alle Individuen der Natur sich durchziehenden Unterschied der beiden Grundthätigkeiten Wollen und Vorstellen, denn das Unbewusste ist Eines im Wollen wie im Vorstellen, nur dass es hier will und dort vorstellt, es verhält sich zu jenen Thätigkeiten wie Spinoza's Substanz zu ihren Attributen. (Näheres darüber in Cap. C. XIV.)

Wenn also dem Wesen des Unbewussten weder durch räumliche, noch sonstige Unterschiede eine Vielheit des Wesens aufgebürdet werden kann, so muss es eben eine einfache Einheit sein. Es stimmt mithin das Resultat dieser apriorischen Betrachtung völlig mit dem der aposteriorischen Wahrscheinlichkeitsdemonstration überein, und ist demnach die All-Einheit des Unbewussten als bewiesen anzusehen. Es haben hierdurch die Individuen oder Monaden des Leibniz ihre selbstständige Substanzialität an die höchste Monade verloren, oder sind zu unselbstständigen Erscheinungsformen *(modis)* dieser höchsten Monade geworden, die aber auch eben damit den im Leibniz'schen Systeme ihr anhaftenden Widerspruch abgestreift hat, indem sie sich wiederum mit der Substanz Spinoza's identificirt hat.

Dieses Zurückgehen von Leibniz auf Spinoza ist aber so wenig ein Rückschritt, wie das Zurückgehen von dem Standpuncte der heutigen Naturwissenschaft; in beiden Fällen ist man durch die Fortschritte der Empirie und Induction in Stand gesetzt, mystisch-geniale Conceptionen eines Früheren *a posteriori* zu begreifen und zu begründen, ein solches Zurückgehen auf die grossen Vorgänger ist also ein wahrhafter Fortschritt und ein bleibender Gewinn; denn es sei mir vergönnt, noch einmal daran zu erinnern, dass der Gang der Philosophie die Umwandlung mystisch genialer Conceptionen in rationelle Erkenntniss ist. (Vgl. Cap. B. IX.)

Wo wir uns auch umblicken unter den genialen philosophischen

oder religiösen Systemen ersten Ranges, überall begegnen wir dem Streben nach Monismus, und es sind nur Sterne zweiten und dritten Ranges, die in einem äusserlichen Dualismus oder noch grösserer Zersplitterung Befriedigung finden. Selbst in ausgesprochen polytheistischen Religionen, wie die griechische und die verschiedenen nordischen Mythologien, erkennt man dies Streben nach Monismus sowohl in den ältesten Fassungen, als in den späteren Auffassungen tieferer religiöser Gemüther, und auch in den philosophischeren Auffassungen des christlichen Monotheismus ist die Welt nur eine von Gott gesetzte Erscheinung, die nur so lange Bestand hat, als sie von Gott erhalten, d. h. unaufhörlich neu gesetzt wird. Es ist nicht allen nach Monismus strebenden Systemen gelungen, denselben wirklich zu erreichen, doch fühlt man das unverkennbare Bedürfniss nach einer einheitlichen Weltanschauung heraus, und nur die seichteren religiösen und philosophischen Systeme haben sich mit einem äusserlichen Dualismus (z. B. Ormuzd und Ahriman, Gott und Welt, Weltordner und als Chaos gegebene Materie, Kraft und Stoff u. s. w.) oder gar einer Vielheit begnügt. Es giebt gar keine näher liegende Conception für den mystisch Erregbaren, als die, die Welt als einheitliches Wesen aufzufassen, sich als Theil dieses Wesens zu fühlen, aber als Theil, in dem zugleich das Ganze wohnt, und in dem Contrast des Ich mit jenem die Erhabenheit des letzteren und die Theilnahme des Ich an derselben religiös zu geniessen. Seit dem Christenthume hat man dies Eine Wesen Gott genannt, und die Anschauung, welche behauptet, dass dieses Eine Wesen das All oder das Ganze ist, demgemäss Pantheismus (im weitesten Sinne des Wortes) betitelt. Recht verstanden kann man sich das Wort gewiss gefallen lassen, ich ziehe aber wegen der Missverständnisse, denen es ausgesetzt ist, das nach unserer Erklärung von Pantheismus mit demselben gleichbedeutende Wort Monismus vor. Der orthodoxe Katholicismus freilich und der seicht rationalistische Protestantismus, welche beide Gott zu erheben glaubten, indem sie ihn anthropathisirend verkleinerten, haben freilich die tieferen Geister in der christlichen Kirche, welche das Bedürfniss dieses Monismus erkannten und aussprachen, stets verketzert und verbrannt (z. B. Giordano Bruno), aber ich meine, die Zeit ist nahe, wo das Christenthum monistisch werden oder untergehen muss. Schelling sagt: „Dass bei Gott allein das Sein, und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt

sich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen" (Werke Abth. II., Bd. 2, S. 39); und: „Dass Alles aus Gott sei, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sei das wahre Urgefühl der Menschheit" (Werke Abth. II. Bd. 3. S. 280). Dieses mystische Urgefühl der Menschheit zieht sich als ein zwar oft nur höchst mangelhaft realisirtes, aber mit Ausnahme der Skeptiker stets erkennbares Streben nach Monismus wie ein rother Faden durch die gesammte Philosophie von den ersten indischen Ueberlieferungen bis auf die neueste Zeit. Da ein noch so flüchtiger Ueberblick über das Ganze für unseren Raum unthunlich ist, so beschränke ich mich darauf, die neueste Epoche in dieser Hinsicht mit wenigen Strichen zu skizziren.

Das Wesen, welches der Erscheinung des Aussendinges zu Grunde liegt, nannte Kant das „Ding an sich". Es ist merkwürdig, dass Kant hieraus und aus seiner Lehre von der transcendentalen Idealität des Raumes und der Zeit niemals die so auf der Hand liegende Consequenz gezogen hat, dass es nicht Dinge an sich, sondern nur Ding an sich im Singular geben kann, da alle Vielheit erst durch Raum und Zeit entsteht; dagegen hat er selbst (Kant's Werke II. 288—289 u. 303) die Bemerkung ausgesprochen, dass wohl das Ding an sich und das dem empirischen Ich zu Grunde liegende Intelligible ein und dasselbe Wesen sein könnte, da sich zwischen beiden schlechterdings kein Unterschied mehr angeben lässt. Dies ist einer der Züge, wo das unwillkürliche Streben grosser Geister nach Monismus sich nicht verläugnen kann. Dass Kant trotzdem in solchen Consequenzen so zaghaft war, liegt darin, dass er den Anfang der modernen Epoche der Philosophie bildete, einer Epoche, in welcher die früher auf ein oder zwei Genies concentrirte Arbeit auf die Schultern mehrerer vertheilt werden musste, weil diese Arbeit um so schwieriger wurde, je öfter die alten Probleme in neuer und zugespitzterer Form wieder auftauchen, und je mehr der Umkreis des Wissens und der Erfahrung sich erweitert.

Was Kant als zaghafte Vermuthung aufstellte, dass das Ding an sich und das thätige Subject ein und dasselbe Wesen sein möchten, das sprach Schopenhauer als kategorische Behauptung aus, indem er als den positiven Character dieses Wesens den Willen erkannte. Es ist schon erwähnt, dass Schopenhauer's Wille

sich ganz so benimmt, als ob er mit Vorstellung verbunden wäre, ohne dass Schopenhauer dies zugiebt.

Fichte verkannte die Wahrheit jener Kant'schen Andeutung; er spricht der Erscheinung des Dinges jedes vom erkennenden Subject unabhängige Wesen ab, und macht sie zu einer ganz vom vorstellenden Subjecte gesetzten Erscheinung. So verliert das Ding an sich seine Wesenheit in unmittelbarer Weise an das Ich. Nur was in der Form eines Ich existirt, hat bei Fichte Wesen, und die todte Natur, soweit sie in diese Form nicht eingeht, bleibt eine rein subjective, d. h. bloss vom Subject gesetzte Erscheinung.

Aber auch Fichte muss auf seine Weise auf den Monismus zustreben; das Ich streift den zufälligen Character dieses oder jenes beschränkten empirischen Ich's ab, indem es sich zum absoluten Ich erhebt. Das absolute Ich ist das Wesen, welches allein alle die verschiedenen zufälligen, empirischen beschränkten Ich's ist, denn das Wesen, welches sich im Process des absoluten Ich's entwickelt, ist dasselbe, welches diesen Process in seiner zufälligen empirischen Beschränkung hervorbringt, so dass hiermit die vielen Ich's auch wieder nur zu Erscheinungen des Einen absoluten herabgesetzt werden.

Schelling sucht in seinem transcendentalen Idealismus den Reichthum der bei Fichte in das kahle Abstractum des Nichtich's zusammengeschrumpften Aussenwelt in der Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmungen aus der Thätigkeit des Ich's zu deduciren; indem er aber die Uebereinstimmung der Anschauungen der verschiedenen beschränkten Ich's aus der ebenfalls stark betonten Einheit der unendlichen Intelligenz oder des absoluten Ich's in den endlichen Intelligenzen oder beschränkten Ich's erklärt, führt ihn nothwendig der Standpunct des transcendentalen Idealismus zur Naturphilosophie, wo er ohne Berücksichtigung des beschränkten Ich's die Deduction der ausserweltlichen Bestimmungen unmittelbar vom absoluten Ich oder reinen Subject aus vornimmt, und hier unter anderen natürlichen Bestimmungen selbstverständlich auch auf den Geist und seine Producte trifft. In beiden Systemen geht er von der Identität des Subjectes und Objectes aus, nur erscheint dieses absolute Subject-Object das eine Mal mehr von der subjectiven, das andere Mal mehr von der objectiven Seite.

Die hierbei benutzte Methode des sich stufenweise als Object setzenden reinen Subjectes, das sich aus jeder Objectivation in seine

stufenweise gesteigerte Subjectivität zurücknimmt, führte Hegel zu seiner dialectischen Methode aus.

„Die Methode ist nur die Bewegung des Begriffes selbst, aber mit der Bedeutung, dass der Begriff Alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit ist."

Hegel erkannte, dass die Schelling'sche Deduction entweder gar keinen oder einen rein logischen Werth als Process im Reiche des Denkens habe, aber er erhob den Anspruch, dass seine hierauf gebaute Logik zugleich Ontologie, dass der Begriff Alles, d. h. alleinige Substanz und alleiniges absolutes Subject, und dass der Weltprocess reine dialectische Selbstbewegung des Begriffes sei, dass also für ein eigentlich Unlogisches, d. h. Alogisches (nicht Antilogisches) kein Raum zur Existenz bleibe, denn in seinem imposant geschlossenen System war die Welt erschöpft mit dem zur absoluten Idee gesteigerten Begriffe, mit der in der Natur ausser sich gekommenen und im Geiste wieder zu sich gekommenen absoluten Idee.

Schelling in seinem letzten Systeme behauptete die Negativität, d. h. rein logische oder rein rationale Beschaffenheit der Hegel'schen Philosophie; er sprach ihr also ab, dass sie sagen könne, was und wie es sei, und gab nur zu, dass sie sagen könne: wenn etwas ist, so muss es so sein. Er erklärte, dass in der Hegel'schen und allen ihr vorausgehenden Philosophien nur von einem ewigen Geschehen die Rede sein könne; „ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Processes und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, Alles ist nur in Gedanken vorgegangen und diese ganze Bewegung war nur eine Bewegung des Denkens" (Werke I. 10. S. 124—125).

Er erklärt die Existenz für das wahrhaft Uebervernünftige, was als Wirklichkeit nun und nimmermehr in der Vernunft, sondern nur in der Erfahrung sein kann (Werke II. 3. S. 69) und nennt in dieser Hinsicht die Natur und Erfahrung das der Vernunft Fremdartige (ebenda S. 70). Wenn schon die absolute oder höchste Idee keinen realen Werth hat, wenn sie nicht mehr als blosse Idee, wenn sie nicht das wirklich Existirende ist (II. 3. S. 150), so könnte selbst diese Idee nicht einmal als Gedanke sein, wenn sie nicht Gedanke eines sie denkenden Subjectes wäre (I. 10. S. 132); man muss also in doppelter

Hinsicht über die Idee als solche hinausgehen zu einem ausser und unabhängig vom Denken Seienden, zu etwas allem Denken Zuvorkommenden (II, 3. S. 164), zu einem unvordenklichen Sein. So lange man vom Standpuncte der rein rationalen oder negativen Philosophie vom Seienden spricht, spricht man also eigentlich von demselben nur seinem Wesen oder seinem Begriffe nach, mehr kann man eben *a priori* nicht erreichen; die Frage aber, mit der die positive Philosophie beginnt, steht nach demjenigen, welches (grammatikalisches Subject) das Seiende (grammatikalisches Object) ist, oder wie Schelling sich auch ausdrückt, welches das Seiende istet, oder „diesem, das nicht seiend (μὴ ὄν) blosse Allmöglichkeit ist, Ursache des Seins (αἰτία τοῦ εἶναι) wird.“ „Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, dass es das allgemeine Wesen ist, das πᾶν, das Seiende dem Inhalte nach (nicht das effectiv Seiende). Damit ist es erkannt und unterschieden von anderen Einzelwesen, als das Einzelwesen, das Alles ist.“ (II. 3. S. 174).

Man vergleiche hiermit die schon in der Einleitung S. 17 angeführte Stelle aus dem transcendentalen Idealismus, so wird man finden, dass Schelling schon in seinem ersten Systeme unter dem „ewig Unbewussten“ sich im Wesentlichen das Nämliche gedacht hat, was er in seinem dritten Systeme zur Grundlage der positiven Philosophie erhebt.

So haben wir in allen Philosophien der neueren Epoche dieses Streben nach Monismus auf die eine oder andere Art, vollständiger oder unvollständiger realisirt gesehen. Was in der historischen Entwickelung als der letzte Gipfel der speculativen Arbeit der Neuzeit sich darstellt, das Schelling'sche „Einzelwesen, das alles Seiende ist,“ dasselbe haben wir *a posteriori* auf inductivem Wege entwickelt oder vielmehr gleichsam unwillkürlich gewonnen, nun aber nicht mehr als ein Wenigen zugängliches speculatives Princip, sondern mit dem vollgültigen Nachweis seiner empirischen Berechtigung. Indem wir nämlich das Gebiet des Unbewussten sorgfältig von dem des Bewusstseins trennten, und das Bewusstsein als eine blosse Erscheinung des Unbewussten erkannten (Cap. C. III.), zerflossen die Widersprüche, in welchen das natürliche Bewusstsein sich bei seinem Streben nach monistischer Anschauung unvermeidlich verstrickt und verfängt. Aber nicht bloss das Bewusstsein, sondern auch die Materie hatte sich (Cap. C. V.) uns als eine blosse Erscheinung des Unbewussten ausgewiesen, und Alles in der Welt,

was nicht durch die Begriffe Materie und Bewusstsein erschöpft ist, wie das organische Bilden, die Instincte u. s. w., hatte sich (in den Abschnitten A und B) als die unmittelbarsten und am leichtesten erkennbaren Wirkungen des Unbewussten herausgestellt.

Hiermit war 1) Materie, 2) Bewusstsein und 3) organisches Bilden, Instinct u. s. w. als drei Wirkungsweisen oder für uns drei Erscheinungsweisen des Unbewussten, und letzteres als das Wesen der Welt begriffen. Nachdem wir endlich den Begriff der Individualität einerseits und die eigenthümliche Natur des Unbewussten andererseits mit dem Verständnisse, so weit erforderlich, durchdrungen hatten, war uns der letzte Grund zur Annahme einer Wesensvielheit im Unbewussten unter den Händen entschwunden, alle Vielheit gehörte nunmehr nur noch der Erscheinung an, nicht dem Wesen, welches jene setzt, sondern dieses ist das Eine absolute Individuum, das Einzelwesen, das Alles ist, während die Welt mit ihrer Herrlichkeit zur blossen Erscheinung herabgesetzt wird, aber nicht zu einer subjectiven gesetzten Erscheinung, wie bei Kant, Fichte und Schopenhauer, sondern zu einer objectiv (wie Schelling sagt [Werke II. 3. S. 280] „göttlich") gesetzten Erscheinung, oder, wie Hegel es ausdrückt (Werke VI. S. 97), zur „blossen Erscheinung nicht nur für uns, sondern an sich." Was uns als Stoff erscheint, „ist blosser Ausdruck eines Gleichgewichtes entgegengesetzter Thätigkeiten" (Schelling's Werke I. 3. S. 400), was uns als Bewusstsein erscheint, ist ebenfalls blosser Ausdruck eines Widerstreites entgegengesetzter Thätigkeiten. Jenes Stück Materie dort ist ein Conglomerat von Atomkräften, d. h. von Willensacten des Unbewussten, von diesem Puncte des Raumes aus in dieser Stärke anzuziehen, von jenem Puncte in jener Stärke abzustossen; das Unbewusste unterbreche diese Willensacte und hebe sie auf, so hat in demselben Moment dieses Stück Materie aufgehört zu existiren; das Unbewusste wolle von Neuem, und die Materie ist wieder da. Hier verliert sich das Ungeheuerliche der Schöpfung der materiellen Welt in das alltägliche, jeden Augenblick sich erneuernde Wunder ihrer Erhaltung, welche eine continuirliche Schöpfung ist. Die Welt ist nur eine stetige Reihe von Summen eigenthümlich combinirter Willensacte des Unbewussten, denn sie ist nur, so lange sie stetig gesetzt wird; das Unbewusste höre auf, die Welt zu wollen, und dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeiten des Unbewussten hört auf zu sein.

Es ist eine vor der gründlichen Betrachtung verschwindende Täuschung, eine Sinnestäuschung im weiteren Sinne, wenn wir an der Welt, an dem Nichtich, etwas unmittelbar Reales zu haben glauben; es ist eine Täuschung des egoistischen Instinctes, wenn wir an uns selber, an dem lieben Ich etwas unmittelbar Reales zu haben glauben; die Welt besteht nur in einer Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewussten, und das Ich besteht in einer anderen Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewussten; nur insoweit erstere Thätigkeiten letztere kreuzen, wird mir die Welt empfindlich, nur insoweit letztere die ersteren kreuzen, werde ich mir empfindlich. (Hierbei ist natürlich mein Leib, auch mein Gehirn, zum Nichtich, zur Welt gerechnet.) Nur dadurch, dass ein Willensact mit dem anderen in Opposition tritt, und sie sich gegenseitig Widerstand leisten und beschränken, nur dadurch entsteht das, was wir Realität nennen, und was allein dem Wollen erreichbar ist, weil im Gebiete der Vorstellung das ideell Entgegengesetzte friedlich nebeneinander besteht, ehe der Wille es erfasst hat. Auch dieses Wirken der Willensacte auf einander ist nur verständlich, wenn sie Thätigkeiten eines und desselben Wesens sind.

Das Unbewusste ändere die Combination von Thätigkeiten oder Willensacten, welche mich ausmacht, und ich bin ein Anderer geworden; das Unbewusste lasse diese Thätigkeiten aufhören, und ich habe aufgehört zu sein. Ich bin eine Erscheinung wie der Regenbogen in der Wolke; wie dieser bin ich geboren aus dem Zusammentreffen von Verhältnissen, werde ein Anderer in jeder Secunde, weil diese Verhältnisse in jeder Secunde andere werden, und werde zerfliessen, wenn diese Verhältnisse sich lösen; was an mir Wesen ist, bin ich nicht. An derselben Stelle kann einmal ein anderer Regenbogen stehen, der diesem völlig gleicht, aber doch ist er nicht derselbe, denn die zeitliche Continuität fehlt; so kann auch an meiner Statt einmal ein mir völlig gleiches Ich stehen, aber das werde ich nicht mehr sein; nur die Sonne strahlt ewig, die auch in dieser Wolke spielt, nur das Unbewusste waltet ewig, das auch in meinem Hirn sich bricht.

Die hier in grossen Zügen verzeichneten Resultate werden in den nächsten drei Capiteln eine mannigfaltige Anwendung und Ausführung im Einzelnen finden, welche hoffentlich dazu beitragen werden, sie dem bisher in der Anschauungsweise des practisch sinn-

lichen Instinctes befangenen Leser minder abstossend erscheinen zu lassen. — Für Denjenigen aber, der, in den Anschauungen des christlichen Theismus aufgewachsen, sich geneigt fühlen möchte, den Namen: „Gott“ auf „das Eine Wesen, das Alles ist“, anzuwenden, und nur daran Anstoss nehmen wollte, dass Gott, abgesehen von den endlichen Individuen, kein Bewusstsein haben solle, möchte ich hier die Erinnerung anschliessen, dass das Bewusstsein nichts weniger als einen absoluten Werth hat, dass es vielmehr eine Beschränkung ist, welcher wir endlichen Individuen nur deshalb unterworfen sind, um einen einmal begangenen Fehler wieder gut zu machen (vgl. unter Cap. C. XIII.), dass aber das christliche Vorurtheil, Gott noch ausserhalb der Individuen ein eigenes persönliches Bewusstsein anzudichten, keine geringere anthropopathische Verirrung ist, als die des jüdischen Testamentes, wenn dasselbe ihm Zorn, Rachsucht und ähnliche, nach den an uns selbst gemachten Erfahrungen bemessene Eigenschaften zuschreibt. Das Eine wie das Andere ist eine unwürdige Beschränkung der reinen und erhabenen Sphäre der Göttlichkeit, welche so von der zeitlosen Allwissenheit der Idee erfüllt ist, dass sie zu einer Reflexion in sich so wenig Veranlassung hat, als zu einer Reflexion in Anderes, überhaupt bei dem intuitiven Character ihres Wissens zu gar keiner Reflexion kommen kann, welche nur auf der Voraussetzung discursiven Denkens einen Sinn hat, — am allerwenigsten aber mit dem, was wir als Bewusstsein und Selbstbewusstsein kennen, etwas zu schaffen haben kann, da beides nur auf dem Boden der Sinnlichkeit erst möglich wird. Hätte Gott wirklich ein Bewusstsein vor der Schöpfung, so wäre diese ein unentschuldbares Verbrechen, da ihr „Dass“ nur als Resultat eines blinden Willens verzeihlich und begreiflich ist, — so wäre der ganze Weltprocess eine bodenlose Thorheit, da sein einziges Ziel, ein starkes selbstständiges Bewusstsein, schon ohne ihn vorhanden wäre. (Dies kann erst durch Cap. C. XII. u. XIII. begründet werden). — Nur deshalb hat man bisher so sehr danach gerungen, für das Absolute eine selbstbewusste Persönlichkeit zu retten, um nicht als ausschliessliches Product blinder Naturkräfte dazustehen; mit der Erkenntniss aber, dass im Absoluten eine unbewusste Intelligenz existirt, deren hellsehende Weisheit (vgl. Cap. C. XI.) der jedes möglichen Bewusstseins überlegen ist, und dass diese den Inhalt der Schöpfung und des Weltprocesses bestimmt, verschwindet jenes Motiv. Dass

ich aber die unbewusste Intelligenz an Stelle der bewussten gesetzt, und damit dem All-Einen die Persönlichkeit abgesprochen habe, ist in der That der einzige Unterschied dieses von dem Gotte desjenigen Theismus oder Monotheismus, bei welchem die Welt nicht Gott entgegengesetzt, sondern ihm immanent ist. Denn Individualität hat das Unbewusste ja auch (s. oben S. 451), da es, wenn irgend etwas, gewiss untheilbar ist. — Auch das Absolute der neueren Philosophie hat weder bei Fichte, wo es bloss durch die moralische Weltordnung repräsentirt wird, noch bei Schelling (vgl. seine Werke I. 1. S. 180; I. 3. S. 497; I. 4. S. 256; I. 7. 53—54 u. 67—68), noch bei Hegel (was allerdings der reactionäre Theil der Hegel'schen Schule zu bestreiten sucht), noch bei Schopenhauer ein Bewusstsein ausserhalb der von ihm durchwehten Individuen.

VIII.

Das Wesen der Zeugung vom Standpuncte der All-Einheit des Unbewussten.

Wir wollen nunmehr unseren neugewonnenen Standpunct zur Beleuchtung einiger Fragen benutzen, welche theils seit Jahrtausenden die Philosophen beschäftigen, theils gerade in der Gegenwart sich ein besonderes Interesse im Publicum erobert haben. Es wird sich zeigen, wie die Lösungen, welche aus unseren bis hierher gewonnenen Principien fliessen, auf's Beste mit dem übereinstimmen, was die zu erklärenden Thatsachen fordern, und was eine mühelose Kritik von Erklärungsmöglichkeiten übrig lässt.

Die erste dieser Fragen betrifft die Natur der Zeugung. Es stritten sich früher zwei Ansichten um die Zeugung, der Creatianismus und Traducianismus. Der erstere nahm eine seelische Neuschöpfung bei jeder Zeugung, der letztere eine Ueberführung von Theilen der Elternseelen in das Kind an. Erstere Ansicht statuirt also bei jeder Zeugung ein Erschaffen aus dem Nichts, ein neues Wunder, und ist schon deshalb den gesunderen Anschauungen der Neuzeit unannehmbar, letztere aber widerspricht den Thatsachen. Denn wenn ein Mann mit der nöthigen Anzahl Frauen jährlich bequem über hundert Kinder zeugen könnte, während der Zeit seiner Zeugungsfähigkeit also viele Tausende, und doch notorisch keine Abnahme an seiner Seele sich einstellt, so muss der bei jeder Zeugung an das Kind abgegebene Theil kleiner gewesen sein, als der vieltausendste Theil von dem Minimum der Abnahme, welches als Verlust an der Seele noch eben gespürt werden würde. Mit einem so winzigen Stückchen Seele könnte sich aber offenbar das Kind auf die Dauer nicht begnügen, noch weniger seine Kinder und Kindeskinder, die in abnehmender Progression bald nur noch

Billiontel-Seelen bekommen würden; demnach könnte das übertragene Stück nur als Keim betrachtet werden, der eines Wachsthumes fähig ist. Unter einem Keime versteht man aber eine formelle Macht, welche fremde, materielle Elemente an sich zu ziehen und zu assimiliren, und dadurch zu wachsen im Stande ist. Wäre also die Kindesseele bei der Zeugung erst ein Keim, so fragt sich, wo sollen die fremden Elemente zu suchen sein, aus denen sie sich vergrössert. Die Materialisten antworten sehr einfach: die Seele ist ja nur ein Resultat materieller Combinationen, also mit dem Wachsen des Organismus und seiner edlen Theile wächst auch die Seele. Diese Ansicht können wir natürlich nicht acceptiren, aber sie ist wenigstens in sich klar und consequent. Fragen wir aber, wo sonst noch die anzuziehenden Elemente gesucht werden könnten, so bleibt nichts übrig, als die allgemeine Geistheit, das unpersönlich Psychische, mit einem Wort das Unbewusste; aus diesem also müsste das von den Elternseelen zur Kindesseele abgegebene Stück seinen Vergrösserungsstoff ziehen. Wozu braucht man aber dann noch den Seelenkeim, da der organische Keim dasselbe kann? Braucht das Kind im Mutterleibe eine andere Seelenthätigkeit als die des organischen Bildens?

Und wenn durch diese unbewusste Seelenthätigkeit im Gehirn ein Werkzeug zu bewusster Seelenthätigkeit geschaffen ist, braucht es dann noch eines anderen Anziehungsmittels, damit das Unbewusste auch hierauf seine Thätigkeit lenke, als das Vorhandensein dieses Organes selbst? Wozu dann noch diese widernatürliche Hypothese von den abgegebenen Seelenkeimen, bei denen man sich entweder einseitige Richtungen der Elternseelen denken muss, die zur Erklärung nichts nützen, oder gleichsam abgeschnürte, vorher ausgebrütete Diminutivseelchen — eine horrible Vorstellung!

Und wie kämen denn diese Seelenknospen dazu, gerade in die organischen Zeugungskeime hineinzufahren, da doch beide unabhängig von einander entstehend gedacht werden müssten?

Wenn die Kindesseele aus dem Borne des allgemeinen Weltgeistes geschöpft ist, gleichsam das an dem neu entstandenen organischen Keime ankrystallisirte psychische Zubehör darstellt, so ist das immer schon eine wesentlich andere Vorstellung, als die des Creatianismus, wo die Seele im Moment der Zeugung von Gott aus dem Nichts geschaffen wird. Ferner raubt diese Auffassung nicht wie der Creatianismus das Verständniss für die Erblichkeit

der psychischen Eigenschaften, indem der organische Keim durch die Eigenschaften der Eltern bedingt ist und der aus dem Unbewussten gleichsam anschiessende Geisteskrystall wieder sich nach den Eigenschaften des organischen Keimes modificirt; in diesem Sinne können sich durch Vererbung der Beschaffenheit des Gehirnes geistige Eigenschaften gerade so gut wie ein überzähliger Finger oder eine Krankheitsanlage von den Eltern auf die Kinder übertragen. Andererseits bleibt das Hinzutreten eines durch höhere historische Rücksichten geforderten Genius zu der Kindesseele unbenommen; denn wenn das Unbewusste besondere Werkzeuge seiner Offenbarung braucht, so bereitet es sich dieselben auch rechtzeitig zu, es wird sich also dann in einem sich als besonders geeignet darbietenden Organismus ein Bewusstseinsorgan schaffen, welches zu ungewöhnlich hohen psychischen Leistungen befähigt ist.

Wenn wir auf diese Weise auch den Hauptübelständen des Traducianismus und Creatianismus entgehen, so ist doch immerhin nicht zu läugnen, dass, so lange man die Seele des Individuums nicht bloss ihrer Thätigkeit nach, sondern auch ihrem Wesen, ihrer Substanz nach für etwas in sich Abgeschlossenes und sowohl gegen die übrigen individuellen Seelen, als auch gegen den allgemeinen Geist Abgegrenztes betrachtet, dass so lange die Lehre von der Zeugung ihre grossen Schwierigkeiten hat; denn das Losreissen einer neuen Seele vom Allgemeinen und das Fixiren derselben an den neuen organischen Keim hat sein sehr Bedenkliches, mag man nun, wie wir eben thaten, dieses Individualisiren einer neuen Seele als einen allmähligen Krystallisationsprocess ansehen, der mit der leiblichen Entwickelung des Keimes Hand in Hand geht, oder mag man denselben als einen einmaligen momentanen Act auffassen, in welchem die neue Seele fix und fertig für's ganze Leben dem Keime eingepflanzt wird.

Sowie man sich jedoch der Resultate unseres vorigen Capitels erinnert, kommt Klarheit in die Sache, denn nun ist die Seele sowohl jedes der Eltern als auch des Kindes nur die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des Einen Unbewussten.

Jetzt sind die Seelen der Eltern keine gesonderten, für sich bestehenden Substanzen mehr, können also auch von ihrer Substanz nichts abgeben, und das Kind braucht keine besondere

individualisirte Seele mehr zu bekommen, sondern seine Seele ist ebenfalls nur die Summe der in jedem Moment auf seinen Organismus gerichteten Thätigkeiten des Unbewussten. Könnten wirklich die Eltern dem Kinde von ihren Seelen nun noch etwas abgeben, so schöpften sie doch nur aus der grossen Schüssel, aus der sie so wie so alle drei gespeist werden.

Nun ist auch nichts Wunderbares mehr daran, dass die Kindesseele nur allmählig nach Maassgabe des Leibes wächst, denn je entwickelter der Organismus wird, um so mannichfaltiger, reicher und edler wird die Summe der auf ihn gerichteten Thätigkeiten des Unbewussten. Es verliert sich mit unserem Princip nicht nur das Wunderbare, sondern auch das in seiner Art Einzige, was sonst die Zeugung hat, sie wird zu einem mit der Erhaltung und Neubildung wesensgleichen Acte auch in geistiger Beziehung, wie sie als solcher in materieller Beziehung von der Physiologie längst anerkannt ist. Würde das Unbewusste in einem beliebigen Moment aufhören, seine Thätigkeit (als Empfindung, Vorstellung, Wille, organisches Bilden, Instinct, Reflexwirkung u. s. w.) auf irgend einen bestehenden Organismus zu richten, so würde derselbe in demselben Augenblicke der Seele beraubt, d. h. todt sein, und schonungslos von den Gesetzen der Materie zermalmt werden, ebenso wie die Materie dieses Organismus aufhören würde zu sein, sobald das Unbewusste die Willensacte unterliesse, in denen seine Atomkräfte bestehen. Gerade so gut aber, wie das Unbewusste jeden beseelbaren Organismus in jedem Moment beseelt, wird es auch den neu entstehenden Keim nach Maassgabe seiner Beseelbarkeit beseelen. Dazu kommt noch, dass der Moment durchaus nicht zu bestimmen ist, wo der Keim aus einem Theile des mütterlichen zum selbstständigen Organismus wird, wenn man nicht etwa die Loslösung bei der Geburt als solchen gelten lassen will. So lange aber der Kindesorganismus ein Theil des mütterlichen ist und von diesem ernährt wird, so lange hat man es noch mit einem Vorgange zu thun, der sich von allem anderen organischen Bilden in seinem Wesen nicht unterscheidet. Dies wird am deutlichsten werden, wenn wir auf den allmäligen Fortgang von den niederen Arten der Fortpflanzung bis zu der geschlechtlichen Zeugung einen Blick werfen.

Die einfachste Art ist die Theilung, ein gewöhnlicher Fall der Vermehrung von Zellen, aber auch nicht selten bei Infusorien und an-

deren Thieren. Dass bei einer Theilung eines Thieres in zwei Thiere nicht von einer Theilung der Substanz der Seele die Rede sein kann, ist schon mehrfach erwähnt worden. Von der Theiluug führt ein allmäliger Uebergang zur Knospenbildung, denn auch die Knospe entwickelt sich als Theil des mütterlichen Organismus, bis sie, zur selbstständigen Existenz befähigt, sich ablöst (Polypen, Bandwürmer u. s. w.).

Einen principiellen Unterschied in dem Vorgange des Bildens kann man nicht behaupten, sei es nun, dass ein Thier verloren gegangene Körpertheile neu ersetzt, sei es, dass es Knospen zur Vermehrung bildet. In den Fällen jedoch, wo die Knospen sich characteristisch als solche darstellen, und nicht mehr mit einfacher Theilung zu verwechseln sind, lässt sich stets ihre Entwickelung aus einer in das mütterliche Gewebe an irgend einer Körperstelle eingelagerten einzelnen Zelle — Keimzelle — erkennen. Offenbar kann es nun keinen wesentlichen Unterschied machen, an welcher Stelle des mütterlichen Organismus sich die Keimzelle befindet, aus der der neue Organismus sich entwickelt, ob diese Stelle an der Längsseite, oder an einem Ende, oder an den Armen, oder in der Bauchhöhle des Thieres, oder in einer besonderen Bruthöhle liegt. Letztere beiden Fälle unterscheidet man von der Vermehrung durch Knospenbildung als Vermehrung durch Keimzellen im engeren Sinne. Die Keimzellen, die in der Bauchhöhle oder in einer besonderen Bruthöhle sich entwickeln, zeigen meistens schon eine entschiedene äussere Aehnlichkeit in Gestalt und Grösse mit den Eiern der höheren Thiere, ja man kann geradezu behaupten, sie unterscheiden sich morphologisch gar nicht von diesen.

Bei manchen Thieren (z. B. Blattläusen) wechselt bereits die Vermehrung durch Keimzellen mit der geschlechtlichen Fortpflanzung ab, oder genügt auch eine Begattung, um mehreren auf einander folgenden Generationen hindurch die Keimzellen (oder Eier) zu befruchten. Die Keimzelle entwickelt sich ganz analog dem befruchteten Ei, nur dass sie nicht des Anstosses der Befruchtung bedarf; doch hat man auch beglaubigte Beispiele, dass Eier von nur geschlechtlich sich vermehrenden Thieren, die notorisch unbefruchtet waren, in den Dotterfurchungsprocess eintraten, als ob sie befruchtet wären; freilich reichte ihre Kraft nicht weit, und sie blieben auf den ersten Stadien der embryonalen Entwickelung stehen. Das mit seiner Kopfspitze sich in die Dotter-

haut einbohrende und dort wahrscheinlich seinen Inhalt mit dem Dotter endosmotisch austauschende Samenkörperchen bewirkt also nichts Anderes, als dass es der Dottermasse einen nachhaltigen Impuls zum Eintritt in den Furchungsprocess verleiht, einen Impuls, der unter günstigen Umständen bei Eiern, unter allen Umständen bei Keimzellen entbehrlich ist.

Wir können nach alle dem in dem Bilden neuer Organismen durch ein Mutterthier, sei es nun mit oder ohne Hülfe eines väterlichen Organismus, nichts weiter sehen, als ein organisches Bilden, welches sich von anderem organischen Bilden, z. B. der Neuentwickelung gewisser, vorher nicht bestehender Organe zu gewissen Zeiten des Lebens, nicht in dem Wesen des Vorganges, sondern nur durch den Zweck unterscheidet, welchem das Neugebildete dient, indem dieser Zweck bei allem anderen organischen Bilden (mit Ausnahme der Milchbildung bei Säugethieren) innerhalb und nur bei der Zeugung ausserhalb des bildenden Individuums liegt. Ist nun die, gleichviel aus welchen Anfängen, entsprossene Neubildung bis zu einem Grade gediehen, der sie zu einer Existenz als selbstständiger Organismus befähigt, so erfolgt die Loslösung vom mütterlichen Organismus, ein Act, dem man kaum wohl geneigt sein möchte, irgend eine psychische Bedeutung zuzuschreiben, welche über die reflectorisch-instinctive Accommodation an die veränderten Lebensbedingungen (z. B. bei Säugethieren Eintritt der Athmung) hinausgeht.

So bestätigt sich auch empirisch, dass der Organismus des Embryo, des Fötus und des Kindes gerade so gut wie jeder andere Theil eines fertigen Organismus, in jedem Stadium und jedem Moment seines Lebens genau so viel Seele hat, als er für seine leibliche Erhaltung und Fortentwickelung braucht und als seine Bewusstseinsorgane zu fassen im Stande sind. Dass aber das Unbewusste das Leben überall packt, wo es dasselbe nur packen kann, und dass auch in dieser Beziehung, ganz abgesehen von seinem Zusammenhange mit dem mütterlichen Organismus, die Beseelung des neuen Keimes nach Maassgabe seiner Beseelbarkeit nur der specielle Fall einer allgemeinen Naturerscheinung ist, mag noch durch einige Beispiele erläutert werden.

In Autenrieth's „Ansichten über Natur- und Seelenleben" finden sich S. 265—266 folgende Notizen: „So haben auch Lister (Kirby und Spence, Einleitung in die Entymologie aus dem Engl. übers.

Bd. 2. S. 506), Bonnet und Stickney gesehen, wie Raupen und Puppen von Schmetterlingen und Larven der *Tipula oleracea* zu Eisklumpen froren und beim Aufthauen wieder lebten. — Nach den genaueren Beobachtungen von Spallanzani (*Opuscoli di fisica animale e vegetabile, Modena, vol. 2, p. 236*) leben die Räderthierchen, *Furcularia rediviva Lamarck*, die im Sumpfwasser und im Sande von Dachrinnen angetroffen werden, wenn sie nur nicht an freier Luft, sondern bedeckt in einem Sandhäufchen und mit diesem austrockneten, zum Theil noch nach drei, selbst vier Jahren, innerhalb welcher der nebst ihnen ganz trocken gewordene Sand in einem Glase oder einer Schachtel aufbewahrt wird, wieder auf, sobald der dürre Sand auf's Neue mit Wasser befeuchtet wird, nur dass, je längere Zeit sie in ausgedörrtem Zustande aufbewahrt wurden, eine desto kleinere Zahl von ihnen wieder lebendig wird und alle seine gewöhnlichen Lebensverrichtungen auf's Neue vollbringt. Sie lebten aber wieder auf, obschon sie durch das Austrocknen in so erhärteten Zustand kamen, da sie sonst lebend bloss einen gallertartigen Körper haben, dass, wenn man einige von ihnen mit einer Nadelspitze anstach, der Körper wie ein Körnchen Salz in viele Stücke zersprang. So können diese Thierchen bis zum elften Male abwechselnd eingetrocknet und leblos gemacht werden, und in Wasser aufgeweicht ihr Leben wieder erhalten. Sie verlieren auch diese ihre Fähigkeit, wieder belebt zu werden, nicht, wenn sie mit dem Wasser einfrieren, und dann selbst einer Kälte von 19 Grad R. unter dem Eispuncte ausgesetzt werden; sowie sie in ihrem ausgetrockneten Zustande einer Hitze bis auf 49, selbst zum Theil bis auf 54 Grad über dem Gefrierpuncte ausgesetzt werden können, ohne jene Fähigkeit, mit Hülfe von Wasser wieder aufzuleben, zu verlieren, während, wenn sie im Zustande des Lebens sind, sie schon bei 26 Grad Wärme des Wassers für immer sterben."

Ebend. S. 20: „John Franklin (erste Reise an den Küsten des Polarmeeres, in neuer Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen, Bd. 36. S. 302) sah im Winter von 1820—1821 auf seiner ersten Reise an die nordamerikanischen Küsten des Eismeeres Fische, unmittelbar nachdem sie aus dem Wasser an die Luft gekommen, gefrieren, die zu einer so festen Eismasse wurden, dass man sie mit der Axt in Stücke schlagen konnte und dass selbst ihre Eingeweide bloss einen festen, gefrorenen Klumpen darstellten. Dessenungeachtet erhielten einige solcher Fische, welche man,

ohne sie vorher zu verletzen, am Feuer aufthaute, ihr Leben wieder. Ein Karpfen erholte sich, ungeachtet er sechsunddreissig Stunden lang vollkommen gefroren gewesen war, so vollkommen wieder, dass er sich mit vieler Kraft umherwerfen konnte.

Als Ellis *(voyage à la baye de Hudson, trad. de l'angl. p. 236)* am Nelsonflusse an der Hudsonsbay überwinterte, fand man einen völlig zusammengefrorenen Klumpen schwarzer Stechfliegen; dem Feuer genähert, lebten sie wieder auf. Er berichtete, dass man dort häufig an den Ufern der Seen Frösche findet, die so fest als das Eis selbst gefroren seien, und welche doch, in mässiger Temperatur aufgethaut, wieder bis zu dem Grade auflebten, dass sie von einem Orte zum anderen krochen.

Auch durchaus gefrorene Bäume können nach langsamem Aufthauen sich wieder beleben und frische Blätter treiben.

Hunter fand aber bei seinen Versuchen, dass ein Fisch nur l a n g s a m e r in der Kälte sterben und dann gefrieren dürfe, um durch Aufthauen nicht wieder in's Leben zurückgerufen werden zu können, weswegen es auch nicht gelingt, ein ganzes warmblütiges Thier gefrieren und durch Aufthauen sich wieder beleben zu lassen, und wir der Hoffnung entsagen müssen, etwa einen der im Polar-Eise ganz unverdorben aufbewahrten Elephanten der Vorwelt, oder ein dortiges Nashorn unter günstigen Umständen wieder lebendig werden zu sehen, wie man Kröten mitten im Felsen fand, in welchen sie Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende müssen eingeschlossen gewesen sein, und die dann doch, befreit, lebend umherhüpften."

Wenn gleich neuere Autoritäten bestreiten, dass gefrorene F i s c h e unter irgend welchen Umständen jemals wieder lebendig werden können, weil das Blut bereits durch den Frost zersetzt sei, oder dass Kröten ohne jede Spur von Athmung durch Diffusion lebensfähig bleiben können (obwohl mir über beide Fragen die Acten noch nicht geschlossen scheinen), so genügen doch die angeführten Beispiele im Allgemeinen, um die *a priori* einleuchtende Wahrheit plausibel zu machen, dass aus einem Organismus jede Spur von Leben entwichen sein kann, und dass trotzdem demselben die Fähigkeit, unter günstigen Umständen eine neue Lebensthätigkeit zu beginnen, erhalten bleiben kann, wenn nur keine derartigen Veränderungen in demselben vorgegangen sind, welche die Wiederaufnahme der Lebensfunctionen nach Wiederherstellung normaler Umstände anatomisch oder physiologisch unmöglich machen. Hierzu

gehört, dass sowohl während des leblosen Zustandes (durch die eingetrocknete oder gefrorene Beschaffenheit, oder durch allseitig hermetischen Abschluss), als auch beim Uebergange aus dem normal lebendigen in den leblosen Zustand (z. B. durch die Geschwindigkeit des Erfrierens) eine die zukünftige Lebensfähigkeit bedrohende chemische oder histologische Veränderung verhindert ist; dagegen sind solche Veränderungen für das Wiederaufleben gleichgültig, welche nur die Normalität der zukünftigen Lebensfunctionen vernichten, und den Organismus bloss noch zu einem pathologischen Leben erwachen lassen, welches doch bald wieder von selbst erlischt.

Bei Räderthierchen könnte man annehmen, dass die Vertrocknung immer noch nicht zu dem Grade gelangt sei, um nicht irgend einen Stoffaustausch zuzulassen, so dass man es streng genommen nicht mit einer absoluten Sistirung der Lebensfunctionen, sondern nur mit deren Reduction auf ein Minimum zu thun hätte (ähnlich wie beim Winterschlaf), aber auch diese Annahme wird hinfällig, wo es sich um steinhart gefrorene Körper in der Winterkälte der Polargegenden oder um Kröten handelt, welche Jahrhunderte und Jahrtausende im Felsen eingeschlossen waren.

Bei letzteren müsste auch ein Minimum von Stoffaustausch, den man sich etwa durch das den Felsen durchsickernde Wasser vermittelt zu denken hätte, in der enorm langen Zeit zur Verzehrung des Thieres geführt haben; bei gefrorenen Thieren aber kann nur noch eine geringe Oberflächenverdunstung Statt haben, Lebensfunction jedoch ist unmöglich gemacht sowohl durch das Fehlen der allgemeinsten physikalischen Bedingungen des organischen Stoffwechsels, der Endosmose, als auch durch die Unentbehrlichkeit eines flüssigen Zustandes für jede chemische Reaction.

Giebt man nun zu, dass im starr gefrorenen Körper jede organische Function, d. h. jede Lebensthätigkeit unmöglich ist, so entbehrt derselbe jeder Spur des Lebens, d. h. er ist absolut leblos; sein Zustand ist also von allen Zuständen der deprimirten Lebensfunctionen, wie Schlaf, Winterschlaf, Ohnmacht, Starrkrampf, Scheintod, specifisch und total verschieden; der Körper verhält sich zum Leben während der Dauer dieses Zustandes nicht anders wie ein unorganischer Körper.

Es ist natürlich an sich gleichgültig, ob man dem Körper das Wort todt beilegen will, denn das kommt nur auf die Bestimmung des Begriffes todt an; identificirt man absolut leblos und todt, wie

das wohl natürlich ist, so wird man es thun; unterscheidet man aber beide Begriffe, und nennt todt nur dasjenige Leblose, was nicht wieder lebendig werden kann, so wird man es nicht thun. Letztere Auffassung dürfte aber wohl nur aus dem Vorurtheil hervorgehen, dass, was todt ist, nicht wieder lebendig werden kann, ein natürlich nicht *a priori* zu beweisender, sondern nur aus der Erfahrung zu inducirender Satz, der lange Zeit für richtig gelten konnte. Kommen aber nun solche Thatsachen zum Vorschein, die da zeigen, dass etwas Todtes unter Umständen doch wieder lebendig werden kann, so sollte man lieber die Ausnahme von der bisher als allgemein gültiger Grundsatz angenommenen Induction als solche anerkennen, als um des alten Vorurtheiles willen den Begriff todt willkürlich beschränken. Diese Bemerkung wäre gewiss müssig, wenn nicht jene vorurtheilsvolle Einschränkung des Begriffes todt auch das Vorurtheil nach sich ziehen könnte, als ob das absolute Leblose nicht auch seelenlos zu sein brauche, was doch so selbstverständlich als möglich sein sollte, denn die Seele eines Körpers ist ja nur die Summe der auf ihn bezüglichen Functionen oder Thätigkeiten des Unbewussten, welche kurzweg seine Lebensfunctionen genannt werden.

Daraus nun, dass ein Organismus, so lange er gefroren ist, weder des Lebens, noch einer Seele theilhaftig ist, folgt, dass, wenn nach einer gewissen Zeit Leben und Seele in ihn zurückkehrt, diese Seele nicht mehr als ein und dieselbe mit der vor dem Uebergange in den gefrorenen Zustand ihm einwohnenden betrachtet werden kann, da zur Dieselbigkeit zweier zeitlich getrennter Seelen die zeitliche Continuität der Thätigkeiten der ersteren mit den Thätigkeiten der letzteren erforderlich ist, keineswegs aber die Dieselbigkeit des bezüglichen Organismus und die auf demselben beruhende gleiche Beschaffenheit der Seelen als ausreichend erachtet werden kann; es könnte ja, um mit der gemeinen Vorstellung zu reden, wenn beim Aufhören des Lebens die alte Seele ausgefahren ist, beim Wiedereinziehen des Lebens gerade so gut wie dieselbe auch eine eben solche andere Seele in ihn hineingefahren sein. Die Schiefheit der Fragestellung leuchtet indess sofort ein, wenn man an die All-Einheit des Unbewussten denkt und berücksichtigt, dass alte wie neue Seele auf denselben Organismus gerichtete Thätigkeiten desselben Wesens des All-Einigen sind, welches eben das Leben sofort wieder in diesem Organis-

mus ergreift, sowie es nach den Gesetzen der Materie möglich ist.

Man sieht an diesen Beispielen, dass es der Natur keinen Unterschied macht, ob wie gewöhnlich die lebensfähigen Organismen in einer Continuität ihrer Lebensfunctionen stehen, oder ob ein noch eben lebensunfähiger Körper in diesem Moment lebensfähig wird; sowie die Möglichkeit des Lebens gegeben ist, durchseelt ihn das Unbewusste. Nehmen wir also den Fall an, dass der Keim eines jungen Organismus, den wir in der Regel als integrirenden Bestandtheil in der Lebenskette des mütterlichen Organismus haben entstehen sehen, dass solch' ein Keim, losgelöst von jeder Anlehnung an ein schon bestehendes Leben, plötzlich entstände, so müsste er ebenso unfehlbar wie der wieder aufgethaute Fisch oder das wieder aufgeweichte Räderthierchen im ersten Moment seiner organischen Lebensfähigkeit vom Unbewussten durchseelt werden, und es würde nunmehr eine solche Erscheinung nicht mehr als einzelstehender Ausnahmefall angesehen werden dürfen.

Auf diese Anschauung verweise ich denjenigen, der etwa behaupten wollte, dass das unbefruchtete Ei noch unbeseelt sei, und erst im Moment der Befruchtung, die ja bei niederen Thieren meist ausserhalb des mütterlichen Organismus stattfindet, seine Seele empfinge, obwohl diese Auffassung sowohl unserer Ansicht von der Beseeltheit jeder Zelle, als auch der Analogie mit der Entwickelung der Keimzelle ohne Befruchtung zuwiderläuft. Jedenfalls aber findet dieselbe eine zutreffende Anwendung bei dem Begriffe der Urzeugung, oder Entstehung organischer Wesen aus unorganisirter Materie ohne Mutterorganismus. Eine solche Urzeugung muss stattgefunden haben; denn die Geologie weist nach, dass die Erde ebenso wie alle anderen Himmelskörper aus einer feurig-flüssigen Masse allmälig bis zu ihrer jetzigen Temperatur erkaltet sei; da nun bei einer höheren als der Gerinnungstemperatur des Eiweisses keine Organismen bestehen können, so muss die Erde die längste Zeit ihres Bestehens unbewohnt gewesen sein, und da sie jetzt factisch von Organismen bevölkert ist, so muss es nothwendig einen Zeitpunct gegeben haben, wo das oder die ersten Wesen entstanden, während vor diesem Zeitpuncte nur unorganische Materie vorhanden war. Hier ist der Begriff der Urzeugung erfüllt.

Ich sage nicht, dass in jenem Zeitpuncte keine organische,

sondern nur, dass keine organisirte Materie vorhanden gewesen sei; im Gegentheil glaube ich annehmen zu müssen, dass unter dem Einflusse der höheren Wärme, des Lichtes und der zahlreichen Gewitter sich wohl schon auf unorganischem Wege Verbindungen höherer Ordnung aus Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff und Stickstoff gebildet hatten, welche die heutige Chemie wegen ihres vorzugsweisen Vorkommens in organischen Wesen mit dem uneigentlichen Namen organische Stoffe bezeichnet.

Den neuesten chemischen Forschungen ist es gelungen, die frühere Annahme, dass organische Stoffe nicht auf unorganischem Wege darstellbar seien, durch so schlagende Thatsachen zu widerlegen, dass es nur noch als eine Frage der Zeit erscheint, wann der Mensch die absolute Herrschaft auch im Gebiete der organischen Chemie erobern wird. (Z. B. stellte Berthelot aus Schwefelkohlenstoff und Schwefelwasserstoff bei Gegenwart von Kupfer Aethylen dar, aus diesem Alkohol, und aus diesem wieder Benzol; Harnitz-Harnitzky erhielt aus Benzoldämpfen und Kohlenoxychlorür in einer erhitzten Retorte unter Einwirkung von Sonnenlicht Benzoylchlorür und aus der Zersetzung dieses mit Wasser die kohlenstoffreiche Benzoësäure. Ferner zeigten Berthelot und Wurtz die Darstellung von Chlorkohlenoxyd und Kohlenwasserstoffen aus den Elementen; aus Chlorkohlenoxydgas und Sumpfgas bildet sich bei 120 Grad Chlorwasserstoff und Chloracetyl, letzteres zerfällt mit Wasser wieder in Chlorwasserstoff und Essigsäure. Ebenso liefern Chlorkohlenoxyd und Amylwasserstoff endlich Kapronsäure.)

Von der sogenannten organischen Materie unterscheidet sich die organisirte Materie dadurch, dass sie durch eine von Aussen an sie herantretende Kraft, nämlich die directe Einwirkung des Willens des Unbewussten (nicht wie der Krystall durch die blossen Atomkräfte selbst), eine organische Form angenommen hat, d. h. ein Exemplar einer typischen Idee geworden ist, und diese Form durch Wechsel des Stoffes erhält und erweitert, nicht wie eine unorganische Form (z. B. Krystall, Tropfen) durch passiven Widerstand und blosses Festhalten des angeeigneten Stoffes zu behaupten sucht.

Ich sagte also, es ist wahrscheinlich, dass vor der Entstehung des einfachsten Organismus schon sogenannte organische Verbindungen niederer Stufe vorhanden gewesen seien, die den Aufbau eines Organismus aus ihnen etwas leichter machten, als Wasser,

Kohlensäure und Ammoniak, aus denen fertige Organismen sich nähren. Es würden dann diese organischen Stoffe für den zu bildenden Urkeim mindestens die Rolle des Düngers gespielt haben, der jetzt aus dem Rückbildungsprocesse von Organismen entsteht. Die Wahrscheinlichkeit, dass jene ersten Organismen im Wasser lebten, ist allgemein-anerkannt; dass es sehr einfache Wesen, einfache, auf dem Indifferenzpunct von Pflanze und Thier stehende Zellen sein mussten, ist schon Cap. C. IV. gezeigt worden. Wie nun auch der Vorgang selbst in seinen Einzelheiten gedacht werden möge, so muss das festgehalten werden, dass das Unbewusste die erste eingetretene Möglichkeit des organischen Lebens erfasste und verwirklichte. Wenn wir bisher bei der Elternzeugung den Moment der Beseelung des entstehenden Keimes so aufgefasst hatten, als wenn das Unbewusste das erst an den gebildeten Keim mit der Beseelung Herantretende wäre, so war dies nur darum zulässig, weil wir im Anschluss an die herkömmliche Anschauungsweise die zur Bildung des Keimes erforderlichen unbewusst-psychischen Thätigkeiten stillschweigend als von den elternlichen Organismen ausgehend voraussetzten; da nun aber eine solche Unterscheidung bei der All-Einheit des Unbewussten ganz hinfällig ist, so müssen wir jetzt uns daran erinnern, dass die Beseelung des Keimes der Entstehung des Keimes nicht folgt, sondern vorangeht, d. h. dass der Keim erst dadurch entstehen kann, dass das Unbewusste zu seiner Entstehung eine besondere Thätigkeit wirken lässt, welche seine typische Form im Anschluss an die durch die vorhandenen Bedingungen gegebenen Möglichkeiten prädestinirt, gerade so, wie beim organischen Bilden der Naturheilkraft die typische Form des dem Salamander wieder wachsenden Beines durch die Thätigkeit des Unbewussten prädestinirt wird. Hier wie dort wird keinem anorganischen Naturgesetze widersprochen, keines auch nur auf einen Moment ausser Wirksamkeit gesetzt, sondern sie werden nur zu einem höheren Zwecke benutzt; es wird etwas gebildet, was durch das Zusammenwirken der anorganischen Naturgesetze allein nicht zu Stande kommen könnte, und was erst dadurch möglich wird, dass der Wille des Unbewussten eingreift und Verhältnisse herbeiführt, in welchen nunmehr durch das normale Wirken der anorganischen Naturgesetze eine neue, zu neuen Leistungen fähige Form geschaffen wird. — Wie das Unbewusste stündlich in Millionen Keimen das Leben zu realisiren und festzuhalten

sucht, die doch aus Ungunst der Verhältnisse durch die unerbittliche Nothwendigkeit der anorganischen Gesetze bald wieder, oft schon im Entstehen, zermalmt werden, so mögen auch damals, als zuerst das Leben an der Erdoberfläche gährte, Millionen von Urkeimen schon in der Entstehung verunglückt sein, ehe es dem Leben gelang, gleichsam festen Fuss auf Erden zu fassen; war es aber einmal gelungen, einen oder einige wenige Organismen herzustellen, so hatte das Unbewusste von dieser eroberten Operationsbasis aus leichteres Spiel, es konnte nun die Elternzeugung zu Hülfe nehmen und mit Hülfe dieser das eroberte Terrain mit verhältnissmässig geringer Anstrengung behaupten und erweitern.

Denn es ist offenbar sehr viel leichter, die im Wasser verdünnt und vertheilt vorhandenen organischen Stoffe um einen vorhandenen Organismus, als um einen idealen Punct herum zusammen zu ziehen, es ist sehr viel leichter, die an denselben noch erforderlichen chemischen Umbildungen und Modificationen durch Assimilation mit Hülfe der Contactwirkung von einem gegebenen Organismus aus, als ohne solche zu bewirken, und es ist sehr viel leichter, die typische Form der Zelle mit ihrer immerhin schon reichen inneren Gliederung durch den einfachen Kunstgriff der Zellentheilung mit Hülfe von Einschnürung, als aus formlosem Stoffe herzustellen. Es bedarf also jedenfalls einer unendlich viel geringeren Anstrengung des Willens, um Organismen mit Hülfe von schon Bestehendem zu bilden, als ohne dieselbe, gerade so, wie es bei einem höheren Thiere einer weit geringeren Anstrengung bedarf, um mit Hülfe der Nerven auf Gewebe zu wirken, als ohne dieselbe. Man kann also annehmen, dass derselbe Kraft- oder Willens-Aufwand, durch welchen eine Zelle vermittelst Urzeugung zu Stande kommt, hinreicht, um viele Millionen von Zellen durch Theilung vorhandener zu bilden.

Nun haben wir aber gefunden, dass die Natur durchweg darauf ausgeht, ihre Ziele bei dem mindestmöglichsten Kraftaufwande zu erreichen, dass sie es überall vorzieht, sich mechanische Vorrichtungen herzustellen zur Benutzung der doch einmal vorhandenen anorganischen Molecularkräfte, als dass sie selbst auf directe Weise eingreift; wenigstens aber sucht sie diese Eingriffe, da sie letzten Endes doch nie ganz entbehrlich werden, auf ein Minimum von Kraftaufwand zu beschränken.

So sahen wir Cap. A. VII. 1. a), dass das Nervensystem der

Thiere nichts Anderes als eine solche kraftersparende Maschine ist, die mit den leisen Drückern und Hebeln des Gehirnes Centnerlasten in den Gliedmaassen überwindet; wir sahen (Cap. A. III. V. VI. VIII.) eine Menge von Einrichtungen bei Thieren und Pflanzen so getroffen, dass die aus diesen Vorkehrungen hervorgehenden Reize oder auch ihre rein mechanische Wirkungsweise besondere Instincte überflüssig machten, wir sahen ferner umgekehrt Instincte benutzt, um umfassende Anstrengungen im organischen Bilden entbehrlich zu machen, z. B. (Cap. B. II. u. V.) den Instinct der geschlechtlichen Auswahl, um eine Veredelung der Gattung in Hinsicht der Schönheit und anderweitig zu erzielen; das nächste Capitel wird uns noch mehr solcher Beispiele bringen, welche beweisen, mit welcher Feinheit das Unbewusste überall bemüht ist, seine Ziele auf möglichst mechanische, d. h mühelose Weise zu erreichen.

Von diesem Gesichtspuncte aus stellt sich uns nun auch die Elternzeugung bloss als ein die Urzeugung mit ungeheuerer Kraftersparniss ersetzender Mechanismus dar.

So wenig wie ein vernünftiger Mensch querfeldüber fährt, wenn die Chaussee ihm zur Seite liegt, so wenig wie das Unbewusste nach Herstellung eines Nervensystemes in einem Thiere noch die Muskelcontraction durch directe Einwirkung des Willens auf die Muskelfasern bewirkt, so wenig wird es sich bei der offenstehenden Elternzeugung noch der Urzeugung bedienen.

Dieser hier aus dem Wesen der Urzeugung abgeleitete Satz hat in der neuesten Zeit seine volle empirische Bestätigung gefunden, indem das Mikroskop überall, wo man früher Urzeugung vermuthet hatte, Elternzeugung nachgewiesen hat, und heutigen Tages kein einziger Fall einer wirklichen Urzeugung beobachtet worden ist, trotzdem dass das Mikroskop dieses Gebiet des kleinsten Lebens schon nach allen Richtungen recht sorgfältig durchschweift hat.

Ich bestreite nicht nur keineswegs, dass bis jetzt jeden Augenblick die Möglichkeit offen steht, eine Urzeugung in der Gegenwart zu constatiren, sondern ich gebe sogar zu, dass der negative Nachweis, dass es jetzt keine Urzeugung mehr geben könne, seiner Natur nach für die Empirie ewig eine Unmöglichkeit bleiben muss; nichts desto weniger aber kann man wohl annehmen, dass eine Behauptung, in der rationelle Betrachtung und empirische

Beobachtung übereinstimmen, eine grosse Wahrscheinlichkeit für sich habe.

Für den mit den hierher gehörigen interessanten Thatsachen nicht vertrauten Leser füge ich eine kurze Notiz über dieselben bei.

Aristoteles glaubte noch, dass die meisten niederen Thiere durch Urzeugung entstehen. Vor einigen Jahrzehnten nahm man noch die Urzeugung für die Eingeweidewürmer und Infusorien an, obwohl schon seit längerer Zeit Stimmen laut wurden, die an ein mögliches Uebersehen elterlicher Keime erinnerten. Zuerst wurden die Einwanderungswege und verschiedenen Zustände der Eingeweidewürmer wissenschaftlich festgestellt; dann zeigte man, dass abgekochte Aufgüsse, die nur mit geglühter Luft in Berührung kamen, keine Organismen entstehen liessen. Die Vertreter der Urzeugung beriefen sich aber mit Recht darauf, dass das Glühen der Luft auch die Fähigkeit zur Erzeugung von Organismen benehmen müsse.

Schröder und Dusch zeigten zuerst, dass ein zwanzig Zoll langer Baumwollenpfropf die Luft so filtrirt, dass sie keine Organismen mehr zu Stande kommen lässt. — Pasteur untersuchte die in der Luft schwebenden Keime, indem er sie durch Schiessbaumwolle auffing und diese in Aether und Alkohol löste. Er fand dieselben in jeder Hinsicht den sonst bekannten Keimen der niedrigsten Thiere entsprechend. Er wies auch positiv nach, dass sie die Ursache der Entwickelung von Organismen in den Aufgüssen sind, indem er mit der geglühten Luft einen kleinen Baumwollenpfropf mit Keimen einführte, und jedesmal entstanden die Organismen, als ob die Luft freien Zutritt gehabt hätte. Pasteur verglich sogar durch eine sinnreiche Methode die relativen Mengen der an verschiedenen Localitäten in der Luft enthaltenen Keime. Hiermit ist die Annahme einer Urzeugung in Aufgüssen ein für allemal wissenschaftlich erledigt.

Einen anderen Fall will ich noch erwähnen, die Entstehung der *Monas amyli*. Man sah in Stärkemehlkörnern ein Gewimmel von einzelligen Infusorien entstehen und glaubte, darin eine Urzeugung zu erkennen. Als man aber die Geschichte dieser Wesen weiter verfolgte, sah man dieselben beim endlichen Zerfallen des Stärkemehlkornes frei werden, jedes von ihnen ein frisches Stärkemehlkorn aufsuchen, und dieses, nach Art der Amoeben sich ausdehnend, völlig überziehen. Dieses dünne Häutchen auf der Oberfläche des Kornes, das Thier, welches gleichsam das Korn verschlungen hat und nun langsam schichtweise verdaut, war

vorher der Beobachtung entgangen. Nun war natürlich die Entstehung der Brut als endogene Vermehrung erkannt.

Das Gesetz der Elternzeugung ist in der Natur so allgemein durchgeführt, dass uns nicht nur kein Fall der elternlosen Entstehung eines Thieres oder einer Pflanze, sondern selbst nicht einmal ein Fall der elternlosen Entstehung einer Zelle in einem bestehenden Organismus bekannt ist.

Wenn irgendwo noch eine Urzeugung vorkäme, so sollte man doch gewiss erwarten, sie in einer spontanen Entstehung von Zellen in den Säften eines vorhandenen Organismus zu finden, wo sowohl die Temperatur, als die chemische Zusammensetzung der organischen Materie die denkbarst günstigsten Voraussetzungen liefert; aber vergeblich — auch innerhalb des Organismus entsteht nur aus der Zelle die Zelle.

IX.

Die aufsteigende Entwickelung des organischen Lebens auf der Erde.

Wir haben im vorigen Capitel den Satz als wahrscheinlich nachgewiesen, dass das Unbewusste nur so lange dem Kraftaufwand der Urzeugung sich unterzog, als es durchaus nöthig war, d. h. bis die Elternzeugung sie ersetzen konnte. Aus demselben allgemeinen Naturprincip der grösstmöglichsten Kraftersparniss folgt unmittelbar auch der andere, bei den vorhergehenden Betrachtungen als selbstverständlich vorausgesetzte Satz, dass eine Urzeugung, d. h. eine unmittelbare Erzeugung aus unorganisirter Materie, sich nur auf die allereinfachsten Formen organischen Lebens beziehen kann, dass dagegen zur Darstellung höherer Lebensformen das Unbewusste keinenfalls den schon für die einfachsten Wesen so schwierigen Weg unmittelbarer Erzeugung, sondern eine durch Zwischenstufen vermittelte Entstehungsweise einschlagen wird. Nicht als ob ich damit die absolute Unmöglichkeit der directen Urzeugung eines höheren Thieres behaupten wollte, — im Gegentheil, ich habe ja stets behauptet: der Wille kann, was er will, wenn er nur stark genug will, um die entgegenstehenden Willensacte zu überwinden, — auch nicht als ob ich die theoretische Möglichkeit läugnen wollte, dass selbst innerhalb der anorganischen Naturgesetze in gewissen Momenten der Erdentwickelung das Unbewusste eine directe Urzeugung höherer Thiere hätte in's Werk setzen können, darüber sich ein Urtheil anzumassen, wäre Thorheit, — nur so viel behaupte ich, dass eine directe Urzeugung höherer Organismen einen ungeheuren Kraftaufwand erfordert hätte, einen Kraftaufwand, welcher den zur Urzeugung der einfachsten Zelle nöthigen unendlich viel

Mal übertroffen hätte, dass deshalb das unfehlbare Logische im Unbewussten, gemäss dem Principe der Erreichung aller Ziele mit möglichst geringem Kraftaufwand, unzweifelhaft der Urzeugung höherer Organismen eine durch mannigfache Durchgangsstufen vermittelte Erzeugungsweise vorziehen musste, deren jede, ausserdem dass sie vermittelnde Durchgangsstufe zu höheren Wesen war, noch für sich anderen und selbstständigen Zwecken diente, und dabei mit relativ geringem Kraftaufwand vermittelst einer modificirten Elternzeugung erreichbar war.

Fragen wir uns nämlich einfach, was zur Urzeugung eines höheren Organismus gehören würde, so ist die Antwort: zunächst organische Stoffe von nicht zu niedriger chemischer Zusammensetzung in genügender Menge und hinreichender Concentration; wo wären diese aber leichter zu finden gewesen, als in einem schon vorhandenen niederen Organismus? Jedenfalls würde also schon die directe Verwandlung eines schon bestehenden niederen Organismus in einen höheren (z. B. eines Wurmes in einen Fisch) weniger Schwierigkeiten darbieten, als die Urzeugung des letzteren ohne Zuhülfenahme eines bestehenden Organismus. Aber auch hier wären die Schwierigkeiten immer noch so gross, dass ein enormer Kraftaufwand des Unbewussten zu ihrer Ueberwindung gehören würde, denn es müssten die schon festgestellten Formen und schon ausgebildeten Organe des niederen Organismus grossentheils in ihrer Beschaffenheit erst vernichtet werden, um den anderartigen entsprechenden Formen und Organen des höheren Wesens Raum zu geben. Diese nicht unbeträchtliche negative Arbeit, die nur erst Das wieder zu vernichten hat, was in der embryonalen Entwickelung des niederen Organismus geschaffen wurde, wird offenbar ganz vermieden, wenn der Verwandlungsprocess in so frühen Stadien der individuellen Entwickelung beginnt, dass diese specifischen Formen und Organe der niederen Stufe gar nicht erst zur Ausbildung kommen, sondern an ihrer Statt sofort die der höheren Stufe. Dann kann man eigentlich nur noch in idealem Sinne von einem Verwandlungsprocesse sprechen, denn nur der ideelle Typus, der nach dem gewöhnlichen Gange der Entwickelung aus dem Keime des niederen Organismus hervorgegangen wäre, ist der Verwirklichung eines anderartigen ideellen Typus gewichen, in Wirklichkeit hat aber keine Verwandlung, sondern nur eine embryonale Entwickelung stattgefunden. Selbst

Agassiz, ein Hauptvertreter der getrennten Erschaffung der Arten, räumt ein, dass nur in Gestalt von Eiern diese Erschaffung habe stattfinden können, und dass für die Entwickelung dieser elternlos erschaffenen Eier zugleich ähnliche Bedingungen mitgeschaffen worden sein müssten, wie die, unter denen die elterlich erzeugten Eier sich jetzt entwickeln, d. h. aber doch wohl, dass für die der elterlichen Pflege bedürftigen Eier Pflegeeltern, natürlich von anderen Arten, eingesetzt worden seien. Nun frage ich aber, welche Vorstellung ist ungeheuerlicher, die dass aus dem Eie einer niederen Art sich ein Individuum einer höheren Art entwickele, oder die, dass das Ei der höheren Art fix und fertig durch Urzeugung gebildet worden sei, und zwar ein solches Ei, aus dem nun schlechterdings nichts als diese höhere Art mehr hervorgehen konnte, und in welchem folgerecht sämmtliche Charactere der höheren Art implicite bereits enthalten waren? Zu bemerken ist dabei, dass die Eier der allerhöchsten und die der allerniedrigsten Thiere morphologisch und chemisch sich so ähnlich sind, und die ersten Entwickelungsstadien der embryonalen Entwickelung so gleichmässig durchlaufen, dass sie gar nicht oder wenig, und selbst dann noch meist nur an zufälligen Kennzeichen, zu unterscheiden sind. Es hilft nichts, sich darauf zu stützen, dass für gewöhnlich im befruchteten Ei einer Art wirklich sämmtliche Charactere der Gattung implicite enthalten seien; mag diese (übrigens unbeweisbare) Ansicht noch so richtig sein, so muss doch ein Ei immer schon eine Menge Entwicklungsstadien durchgemacht haben, ehe es so weit kommt, dass es selbstständig existiren und durch Einwirkung der Sonnenwärme oder der thierischen Wärme der Pflegeeltern oder der damaligen Erdwärme das Junge ausgebrütet werden kann, abgesehen davon, dass die Eier der lebendig gebärenden Thiere nie diese Selbstständigkeit erlangen. Wo soll nun diese Entwickelung des Ei's vor der Selbstständigkeit stattgefunden haben, woher soll es die Menge Albumin geschöpft haben, wenn nicht aus einem Mutterthier, woher soll der erste sammelnde Brennpunct für die primitive Dotterzelle gekommen sein, wenn er nicht in einem Eierstocke lag? Das Albumin ist wahrlich nicht so häufig in der anorganischen Natur, dass die Urzeugung einer Dotterzelle etwas Leichtes wäre. Jedenfalls also hätte es für das Unbewusste unendlich viel mehr Schwierigkeiten haben müssen, ein solches mit allen Characteren der neu zu schaffenden höheren Art behaftetes

Ei durch Urzeugung herzustellen, als entweder aus einem die Charactere einer anderen niederen Art enthaltenden Ei durch Verwischung dieser doch immer bloss im Keime angedeuteten Charactere und Hinzufügung neuer, ein Individuum der neuen höheren Art zu entwickeln, oder aber das die Charactere der neuen höheren Art vollständig enthaltende Ei in dem Eierstocke eines Individuums einer niederen Art zu entwickeln, oder endlich beide Hülfsmittel zugleich anzuwenden, d. h. ein besonderes günstig schon nach der Richtung der neuen Art hin angelegtes Ei sowohl in dem Eierstock des niederen Individuums, als auch nach Verlassen desselben mit den zur Erzielung der höheren Art nothwendigen Modificationen zu entwickeln. Wo ist der natürliche Ursprung des Individuums, wenn nicht aus dem Ei? Wo ist der natürliche Ursprung des Ei's, wenn nicht im Eierstocke eines Mutterthieres? Wie unerheblich erscheinen die Schwierigkeiten, welche das Unbewusste bei der Entwickelung eines höheren Organismus aus dem Mutterschooss eines niederen zu überwinden hat, gegen die colossalen Schwierigkeiten, welche sich ihm bei der Urzeugung des höheren Organismus entgegenstellen würden. Wenn wir also nur zwischen diesen beiden Annahmen die Wahl haben, so werden wir uns unbedenklich zu der ersteren entscheiden, dass die höhere Art durch Elternzeugung aus der niederen hervorgeht, aber durch eine Zeugung mit modificirter Entwickelung des Eies, wie Kölliker (Siebold und Kölliker, Zeitschrift für wissenschaftl. Zoolog. und Medic. 1865, Heft 3), der sich zu dieser Anschauungsweise bekennt, es nennt: „Heterogene Zeugung".

Hiermit haben wir für die zur Erzeugung höherer Thiere gleich anfangs vorausgesetzten Zwischenstufen einen bestimmten Anhalt gewonnen, es ist eine Stufenleiter von immer höheren und höheren Arten, auf welcher das organisirende Unbewusste zur Darstellung der höchsten Organismen gelangt. So gewiss dies allgemeine Resultat richtig ist, so gewiss brauchen wir dabei noch nicht stehen zu bleiben.

Wenn wir auch im Cap. A. VIII. nachgewiesen haben, dass in jedem Moment des organischen Bildens an jeder Stelle des Organismus das Unbewusste thätig eingreift, und seine Einwirkung ganz besonderes in der relativ so stürmischen embryonalen Entwickelung geltend macht, so ist doch andererseits nicht zu verkennen, dass, wie überall, wo es angänglich ist, so auch für die Entwickelung des Ei's das Unbewusste durch vorher herge-

stellte Mechanismen sich sein Eingreifen möglichst erleichtert und auf materielle Minimalwirkungen reducirt hat. Es findet also in den männlichen und weiblichen Zeugungsstoffen allem Vermuthen nach eine von ihm selbst in früheren Stadien absichtlich hineingelegte Disposition vor, welche diese Stoffe befähigen, sich unter der nöthigen psychischen Leitung leichter nach der durch die elterlichen Organismen vorgezeichneten Richtung, als nach irgend einer anderen zu entwickeln. Da nun das Unbewusste es sich stets so bequem wie möglich macht, wenn es keinen besonderen Grund hat, sich Unbequemlichkeiten aufzuerlegen, und ein solcher Grund für die gewöhnliche Zeugung, wo es nur auf die Erhaltung der Art ankommt, fehlt, so schlägt es bei der psychischen Leitung der embryonalen Entwickelung für gewöhnlich den durch die von ihm selbst den Zeugungsstoffen vorher imprägnirten Eigenschaften als den leichtesten bezeichneten Weg ein, d. h. das Erzeugte gleicht den Erzeugern, und diese Erscheinung nennt man die „Vererbung oder Erblichkeit der Eigenschaften".

Von einer solchen allgemein nützlichen Regel weicht dass Unbewusste um so weniger gern ab, je allgemeiner ihre Geltung ist, z. B. von den anorganischen Naturgesetzen gar nicht. Da nun die Schwierigkeiten schon gross genug sind, welche durch das Hinausgehen über die alte Art und das Hinzufügen neuer Charactere entstehen, so wird das Unbewusste suchen, sich denjenigen Schwierigkeiten möglichst zu entziehen, welche es bei der Vernichtung solcher Charactere der alten Art zu überwinden hätte, die in die neue Art nicht mit hinüber genommen werden können oder sollen, und wird es zu diesem Zwecke die neue höhere Art aus solchen Arten hervorzubilden suchen, bei denen nur neue Charactere hinzuzufügen, aber möglichst wenig oder gar keine bestehenden positiven Charactere zu vernichten sind, d. h. aus relativ unvollkommenen, mit wenig specifischen Characteren versehenen, der weiteren Entwickelung viel Spielraum bietenden Arten, nicht aber aus bereits hoch entwickelten, stark differenzirten und mit vielen und bestimmten Characteren ausgestatteten Arten.

Dies wird durch die paläontologische Entwickelungsgeschichte des Thierreiches vollkommen bestätigt. Jede Hauptordnung des Thierreiches gleicht einem Aste des grossen Baumes, und entwickelt sich in einer bestimmten geologischen Periode aus einfachen Anfängen zu hochstehenden Formen. Diese letzteren

aber, die den Enden des Astes gleichen, sind es nicht, aus welchen bei den veränderten Verhältnissen einer späteren geologischen Periode eine neue Thierordnung entspringt, denn sie haben sich durch Reichthum entschiedener Charactere gleichsam in eine Sackgasse verrannt, sondern jene unvollkommenen primitiven Stammformen der Ordnung, die sich mit Mühe und Noth jene Periode hindurch gegen ihre weit überlegenen Sprossformen im Kampfe um's Dasein behauptet haben, gleichsam die dem Stamme am nächsten stehenden schüchternen Sprösslinge jenes Astes, sie sind es, aus denen durch Hinzufügung neuer, bisher noch nicht dagewesener Urcharactere später die neue Ordnung erwächst. So mangelhaft auch unsere Kenntnisse der Uebergangsstufen nach den bis in die heutige Fauna erhaltenen Formen und nach den bis jetzt gefundenen paläontologischen Resten sind, so genügen sie doch vollständig, um unsere Behauptung zu erweisen.

Nachdem die Crustaceen in den Krebsen gegipfelt, setzen die Arachniden mit den unvollkommensten Milben ein; nachdem diese sich zur Spinne vervollkommnet, erfolgt in den Insecten der Rückschlag zu den tiefstehenden Läusen. Die höchsten Formen der Weichthiere sind die Sepien, der Gliederthiere die Hautflügler; beide sind weit höher organisirt als die niedrigsten uns bekannten Fische, beide lebten in einer der heutigen gleichkommenden Vollkommenheit, ehe es Wirbelthiere auf der Erde gab. Aber sie waren zu einseitig und zu reich differenzirt, um von ihnen aus eine auf ganz anderen Grundbedingungen des Baues beruhende Ordnung zu beginnen. Die Fische entwickelten sich vielmehr aus Würmern, Nacktschnecken und Crustaceen. Die ältesten fossilen Fische gehören aus dem leicht begreiflichen Grunde nur den Uebergangsformen der Crustaceen an, weil die beiden anderen Arten zu weich waren, um fossile Reste zu hinterlassen; dagegen haben sich die Uebergangsformen aus letzteren beiden in zwei Species bis heute lebend erhalten. Das an den Küsten der Nordsee und des Mittelmeeres lebende, zwei Zoll lange, fast durchsichtige Lanzettfischen, *Amphioxus lanceolatus Pall.* besitzt noch keinen Schädel und keine Wirbelsäule, sondern nur eine einfache massive Knorpelsaite als Unterlage des Rückenmarkes, kein vom Rückenmarke abgesondertes Gehirn, noch kein Herz, keine Milz, statt der Leber nur einen Blinddarm, kein gefärbtes Blut, keine Flossenstrahlen, sondern nur eine zarte häutige (embryonale) Schwanzflosse.

Pallas hatte es noch für eine Nacktschnecke (*Limax*) gehalten, erst neuere anatomische Untersuchungen zeigten, dass es bereits nach dem Typus der Wirbelthiere gebaut ist, die niedrigste bekannte Stufe der Fische darstellt und überhaupt als Prototyp oder Urform des ganzen Wirbelthierreiches, als unmittelbarer Nachkomme der ältesten Wirbelthiere der Urwelt gelten kann, dessen Verwandte gewiss in unzähligen Massen die urweltlichen Meere bevölkert haben. Aehnlich hatte noch Linné einen anderen Fisch (*Myxine*) für einen Wurm angesehen. — Gehen wir weiter von den Fischen zu den Amphibien, so zeigt sich wiederum ein Uebergang nur in unvollkommenen und tiefstehenden Formen, während beide Ordnungen sich um so mehr von einander entfernen, jemehr sie sich in ihrer characteristischen Einseitigkeit entwickeln. Der im Amazonenstrome lebende Schuppenmolch oder *Lepidosiren paradoxa Natt.* ist ein drei Fuss langes Thier von fischartiger Körperform, mit Fischkiemen und einer Schuppenbekleidung, die ganz der der Knochenfische entspricht. Zwei Flossen am Kopfe und zweie am Bauche deuten die Vorder- und Hintergliedmassen an. Ausser den Kiemen aber hat das Thier auch noch eine paarige Lunge, die sich durch einen Luftgang in den Schlund öffnet, mithin eine Organisation, wie sie nie bei Fischen, wohl aber bei fischartigen Lurchen, z. B. *Proteus*, vorkommt. Athmung und Kreislauf verweisen also den Schuppenmolch in die höhere Klasse der Amphibien, während die ganze übrige Organisation noch die eines Fisches ist. Betrachten wir nun aber die Entwickelungsstufe des Thieres als Wirbelthier überhaupt, so steht es so tief als möglich. Sein Skelett ist erst unvollkommen verknöchert, die Wirbelsäule besteht noch in einem ungetheilten, knorpeligen Strange, auf dem die verknöcherten Wirbelbogen aufsitzen. Aehnlich wie *Lepidosiren* ist der in Westafrika lebende *Protopterus* gebaut, der in den überschwemmten Sümpfen nur der Kiemen, in den ausgetrockneten aber der Lungen bedarf. — Diese Beispiele mögen genügen, um unsere Behauptung zu belegen und zu veranschaulichen. (Beiläufig will ich bemerken, dass die Darwin'sche Theorie, welche diese Thatsache wohl anerkennt, dieselbe dadurch zu erklären sucht, dass die vollkommenen Formen durch die längere Dauer ihres Bestehens das Gesetz der Vererbung sich strenger zu eigen gemacht haben und weniger leicht vom Artcharacter variiren, als die unvollkommenen. Dabei ist nur übersehen worden, dass gerade die

unvollkommenen Formen älter sind, als die vollkommenen, und dass auch die unvollkommenen Formen gerade erst dann in die neue Ordnung überschlagen, wenn innerhalb der alten Ordnung der Reichthum der vollkommeneren Formen erschöpft ist. Das Alter einer Species vermehrt also thatsächlich die Variationsfähigkeit ebensowenig, als die Strenge des Erblichkeitsgesetzes. Vollkommenere Arten variiren factisch eben so leicht und eben so sehr, als unvollkommenere, wenn sie durch veränderte Verhältnisse dazu genöthigt werden, nur schlagen erstere nicht so leicht in höhere Ordnungen um wie letztere, und warum dies nicht der Fall ist, kann die Darwin'sche Theorie nun und nimmermehr aus ihren Voraussetzungen nachweisen.)

Nachdem wir dies eine Hülfsmittel kennen gelernt haben, dessen das Unbewusste sich bedient, um sich die Ausbildung neuer Arten zu erleichtern, wollen wir uns weiter nach solchen umschauen. Bis jetzt haben wir noch gar nicht in Erwägung gezogen, wie gross bei der heterogenen Zeugung die Verschiedenheit des Erzeugten von den Eltern sein darf. Es ist aber klar, dass das Unbewusste in der Fortbildung der Arten zu höheren keine unnütz grossen Sprünge machen, sondern die Grenzen so eng als möglich an einander rücken wird. Ein Sprung bleibt freilich immer bestehen, denn sonst müssten von einer Art zur nächsten unendlich viele Zeugungen hinüberführen, was bei der endlichen Entwickelungszeit der Organisation auf der Erde unmöglich ist. Aber zum mindesten wird der jedesmalige Schritt keine im geraden Entwickelungsgange liegende Art überspringen, sondern höchstens von einer Art zur nächst höheren übergehen.

Hier tritt die Frage an uns heran, wie weit denn eine Art von der nächstverwandten abliege, oder wie sich der Begriff Art abgrenze einerseits von den Unterschieden, die grösser als Artunterschiede, andererseits von denen, die kleiner als Artunterschiede sind, oder mit einem Wort die Frage nach der Definition des Artbegriffes. Nun räumt aber jeder vorurtheilsfreie Naturforscher ein, dass solche Grenzen des Artbegriffes in der Natur gar nicht vorhanden sind, sondern dass derselbe einerseits in den Begriff der Varietät oder der Race und andererseits in den der Familie, oder wie man den nächst allgemeinen Begriff nennen will, mit völlig flüssigen Uebergängen hinüberführt, dass es mithin wie bei allen quantitativen Begriffen, eine Sache der subjectiven Willkür und

des gegenseitigen Uebereinkommens ist, wie weit man den Artbegriff ausdehnen will; dass man zwar im Grossen und Ganzen sich über diejenigen anatomischen und äusseren Abzeichen geeinigt hat, welche zu einem Artunterschiede gehören, dass aber natürlich an den Grenzen immer Meinungsverschiedenheiten über die Anwendung des Begriffes bestehen bleiben werden. Einige haben gemeint, den Streit dadurch zu schlichten, dass sie als Kriterion der Artverschiedenheit zweier Thiere die Unmöglichkeit der Erzeugung fruchtbarer Nachkommen durch dieselben aufstellten; aber erstens sind zwei Thiere nicht deshalb über ein gewisses Maass hinaus verschieden, weil sie keine fruchtbaren Nachkommen zeugen können, sondern sie können deshalb keine fruchtbaren Nachkommen zeugen, weil sie über ein gewisses Maass hinaus verschieden sind, und dieses Merkmal würde mithin immer nicht das Wesen, sondern nur eine Folge der Artverschiedenheit betreffen; zweitens jedoch ist die Grenze der Zeugung fruchtbarer Nachkommen eben so flüssig, wie der Artbegriff, da eben nur die Anzahl der fruchtbare Nachkommen liefernden Begattungen unter ein und derselben Gesammtzahl von Begattungen um so kleiner wird, je verschiedener die Thiere werden, aber Niemand früher als nach unendlich vielen Versuchen behaupten kann, dass eine Zeugung fruchtbarer Nachkommen zwischen diesen beiden Thieren unmöglich ist; drittens endlich ist factisch dieses Merkmal in nicht wenigen Fällen mit dem durch allgemeine Uebereinstimmung festgestellten Gebrauch des Artbegriffes in Widerspruch, denn von allgemein als artverschieden betrachteten Thieren sind durch Kreuzung fruchtbare Nachkommen erzielt worden, z. B. von Pferd und Esel (in Spanien), von Schaf und Ziege, von Stieglitz und Zeisig, von *Mathiola maderensis* und *incana*, von *Calceolaria plantaginea* und *integrifolia* u. a. m., ja sogar freiwillige Bastardzeugungen ohne Dazwischenkunft des Menschen zwischen wilden oder doch halbwilden Thieren constatirt worden (zwischen Hund und Wölfin, Fuchs und Hündin, Steinbock und Ziege, Hund und Schakal u. s. w.), und zahlreiche Bastardracen giebt es, welche unter einander bis in's Unendliche fruchtbare Nachkommenschaft liefern, z. B. Bastarde von Hase und Kaninchen, von Wolf und Hund, Ziege und Schaf, Kameel und Dromedar, Lama und Alpaca, Vigogne und Alpaca, Steinbock und Ziege u. s. w. Andererseits verhalten sich auch die Racen sehr verschieden; einige können, andere wollen

sich durchaus nicht mit einander vermischen, bei wieder anderen ist thatsächlich die Fruchtbarkeit in der Generationsfolge sehr beschränkt.

Wenn wir demnach an der Flüssigkeit und Conventionalität des Artbegriffes festhalten müssen, wenn wir zugeben müssen, dass es in der Natur nur kleinere und grössere Verschiedenheiten giebt, aber in so reich vertretenen Abstufungen, dass von der unmerklichsten individuellen Nüance bis zum Unterschiede des höchsten vom niedrigten Organismus ein in für uns unmerklich kleinen Schritten dahin fliessender Uebergang stattfindet, so kann auch weder im Artbegriff noch einem ihm ähnlichen engeren oder weiteren Begriff mehr ein Zwang für das Unbewusste liegen, welcher die Minimalgrösse seiner Schritte in der Fortentwickelung der Organisation normirte, sondern das *kleinste* Maass für die Sprünge der heterogenen Zeugung wird nur noch im Unbewussten selbst, in seiner Bequemlichkeit und den sonst von ihm verfolgten Zielen (z. Z. Erreichung gewisser Organisationsstufen in gewissen *Zeiträumen*) zu suchen sein. Nun findet aber schon von selbst bekanntlich nicht *Gleichheit*, sondern nur *Aehnlichkeit* zwischen Erzeugern und Erzeugten statt, denn die verschiedenen materiellen Umstände bewirken bei der Zeugung individuelle Abweichungen vom ideellen Normaltypus, welche *vollständig* zu nivelliren einen ganz *unnützen* Kraftaufwand des Unbewussten in Anspruch nehmen würde, da diese individuellen Abweichungen für gewöhnlich und der Hauptsache nach sich durch *Kreuzung* der Familien *von selbst* wieder ausgleichen. Trotzdem hat man sich nicht über die Ungleichheit, sondern über die Gleichheit von Eltern und Kind zu *wundern*, denn wenn das Unbewusste sich bei allen Zeugungen innerhalb derselben Art auf dieselbe Weise verhalten und sich die Arbeit eines fortwährend ausgleichenden Eingreifens ersparen wollte, so würden die Abweichungen zwischen Erzeugern und Erzeugten, welche durch die Unterschiede der materiellen Verhältnisse entstehen würden, noch weit grösser sein, als die Erfahrung sie uns jetzt zeigt. Sehen wir doch trotzdem Fälle eintreten, wo das Unbewusste lieber Missgeburten zur Welt schickt, als dass es sich mit Ueberwindung der vorliegenden materiellen Schwierigkeiten abquälte. — Die so übrig bleibenden individuellen Unterschiede sind unzweifelhaft gross genug, um schnell zu einer wesentlichen Abänderung des Typus zu führen, und das Unbe-

wusste braucht nur die Ausgleichung dieser Unterschiede durch Kreuzung für diejenigen Fälle, wo die Abweichungen seinem Fortbildungsplane entsprechen, zu verhindern, sei es nun durch directes Festhalten oder durch einen äusserlichen Mechanismus, so wird schon wieder ein grosser Theil Kraftaufwandes auf diese Weise erspart sein.

Dass solche Artentstehungen durch Summation individueller Abweichungen wirklich vorgekommen sind, zeigen mehrfache Thierclassen in den geologischen Sammlungen, wenn die Sammler nicht die unbequemen Mittelstufen ausmerzen, die in keine Arteintheilung mehr passen wollen. „Zahllos sind die Arten von beschriebenen Ammoniten, alljährlich kommen zu den alten noch neue, und füllen sich ganze Schränke mit Büchern nur über Ammoniten. Ordnet man dieselben in eine Reihe, so sind die Unterschiede zwischen je zwei Exemplaren in der That so unbedeutend, dass Jeder sie unbedingt bloss für individuelle Eigenthümlichkeiten ansehen muss. Bei einem Dutzend aber summiren sich die kleinen Differenzen und bei zwei Dutzend ist die Summe der Differenzen so gross geworden, dass sich gar keine Aehnlichkeit mehr zwischen dem Ersten und Letzten beobachten lässt. Hier hält kein Artbegriff mehr Stich, sobald man nur genug Exemplare beisammen hat, welche die Uebergänge veranschaulichen.“ (Fraas: Vor der Schöpfung, S. 269.) Ziemlich ebenso steht die Sache mit den Trilobiten, und manchen anderen Classen. Hier nur noch ein Citat über Schnecken: „Bei Steinheim (Würtemberg) erhebt sich ein tertiärer Hügel, der zu mehr als der Hälfte aus den schneeweissen Schalen der *Valtata multiformis* besteht; das eine Extrem dieser Schnecke ist hoch gethürmt, wie eine Paludine (noch einmal so hoch als dick), das andere hat einen ganz flachen Nabel (scheibenförmig, ein Viertel so hoch als dick). Selbst der ängstlichste Gelehrte, der alle Unterschiede benutzt zur Aufstellung einer Species steht rathlos vor dem Klosterberg zu Steinheim, und muss gestehen, dass alle die Millionen Formen, auf die sein Fuss tritt, so leise und unvermerkt in einander verlaufen, dass nur von Einer Art die Rede sein kann.“ (Fraas, S. 30.) Zu unterst im Hügel liegen die flachsten, zu oberst die gethürmtesten Formen; in den Jahrtausenden, die zum Aufbau dieses Hügels gehörten, hat sich also die Species auf diese Weise verändert.

Wenn es sonach als feststehend zu betrachten ist, dass das Unbewusste zur Herstellung einer neuen Art häufig eine Summe

zufälliger individueller Abweichungen wird benutzen können, so ist damit doch keineswegs gesagt, dass diese sich dem Unbewussten auch immer in allen denjenigen Richtungen darbieten, welche es einzuschlagen beabsichtigt; es bleibt vielmehr die Möglichkeit offen, dass gerade die allerwichtigsten Fortschritte nicht durch zufällige Abweichungen, sondern nur durch planmässig abweichende Bildungsvorgänge begriffen werden können; ich glaube sogar annehmen zu müssen, dass alle Erhebungen zu wesentlich höheren Stufen, welche Herstellung von vorher nicht vorhandenen Organen voraussetzten, nicht durch zufällige individuelle Abweichungen erklärt werden können, wenn letztere auch für die erschöpfende Durchbildung eines vorhandenen Typus nach allen Richtungen hin die Hauptarbeit verrichtet haben mögen.

Wie kann erst gar eine an verschiedenen Körpertheilen gleichzeitig auftretende Veränderung, die sich in ihren verschiedenen Theilen planmässig ergänzt, durch zufällige Abweichung genügend begriffen werden, z. B. die Bildung der Euter beim ersten Beutelthier, die nothwendig mit dem Lebendiggebären Hand in Hand gehen musste, wenn die Jungen nicht nach der Geburt jämmerlich umkommen sollten, oder auch die Hand in Hand gehen müssende Veränderung der männlichen und weiblichen Geschlechtstheile, wenn eine Begattung möglich bleiben soll? Ebenso wenig kann das Princip der zufälligen Abweichung da als ausreichend erachtet werden, wo gewisse Thiergestalten Eigenthümlichkeiten des anatomischen Baues aufweisen, die für sie selbst werthlos, nur als vermittelnde Durchgangsformen für höher entwickelte Stufen eine Bedeutung haben, wo man also das vorweggenommene Dasein um des künftigen Zweckes willen deutlich sieht, z. B. die erste Bildung von einem knorpelichen Rückenstrang in den primitiven Fischformen, welche durch ein äusseres Schalgerüst vollkommene Festigkeit wie die Crustaceen besassen, von denen sie abstammen, so dass das primitive innere Knochengerüst nicht für sie selbst, sondern nur für ihre späteren Nachkommen eine Wichtigkeit hatte, welche den Schalpanzer in ein Schuppenkleid verwandelten. — Die Darwin'sche Theorie hat das Verdienst, auf die Summirung der individuellen Abweichungen nach einer bestimmten Richtung und die dadurch vermöglichte Veränderung eines Typus in den einer an-

deren Varietät oder Art hingewiesen und mit reichen Beispielen belegt zu haben; es ist sehr verzeihlich für eine verdienstvolle neue Ansicht, wenn sie ihre Tragweite überschätzt und alles zu erklären glaubt, wenn sie in Wirklichkeit nur einiges, vielleicht auch das Meiste, erklärt.

Betrachten wir nun, welcher Hülfsmittel das Unbewusste sich in den Fällen bedient, wo seine einzig übrig bleibende Aufgabe darin besteht, die zufällig entstandenen individuellen Abweichungen nach einer bestimmten Richtung festzuhalten, und ihre normale Wiederausgleichung und Verwischung durch Kreuzung zu verhindern. —

Das eine uns schon bekannte Hülfsmittel ist der Instinct der individuellen Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes. Im Capitel B. V. haben wir gesehen, wie die Schönheit im Thierreiche durch dieses Mittel gemehrt und gehoben wird, im Capitel B. II. haben wir den Werth desselben für die Veredelung des Menschengeschlechtes in jeder Hinsicht erkannt und einen Seitenblick auf die Möglichkeit ähnlicher Vorgänge in den höheren Classen des Thierreiches geworfen. Wenn dieses Hülfsmittel in den niederen Thierclassen fast bedeutungslos ist, so wächst es mit steigender Entwickelung an Wichtigkeit, wirkt aber freilich immer mehr zur Befestigung und Veredelung einer Species in sich, als zur Ueberführung in eine andere. Häufig tritt an Stelle der activen Auswahl der Männchen eine passive Auswahl der Weibchen, indem die brünstigen Männchen, durch einen besonderen Kampftrieb beseelt, um den Besitz der Weibchen kämpfen, und natürlich die kräftigsten und gewandtesten den Sieg behalten. — Viel eingreifender wirkt zur Veränderung der Art ein anderer Umstand, welchen zur Geltung gebracht zu haben, das allereigentlichste Verdienst der Darwin'schen Theorie ist, die natürliche Auslese (*natural selection*) im Kampfe um's Dasein. —

Jede Pflanze, jedes Thier hat in doppelter Hinsicht einen Kampf um's Dasein zu führen, erstens in negativer Hinsicht eine Abwehr gegen seine es zerstören wollenden Feinde, als z. B. die Elemente, die Räuber und Schmarotzer, die von ihm leben wollen, und zweitens in positiver Hinsicht eine Concurrenz im Erwerben resp. Festhalten des zum Weiterleben Erforderlichen, als Nahrung, Luft, Licht, Boden u. s. w. Die schnellsten Thiere, welche sich

am besten zu verstecken wissen, oder durch ihre Farbe und Gestalt in der Umgebung am wenigsten auffallen, werden sich am leichtesten den Verfolgungen ihrer Feinde entziehen; von Thieren und Pflanzen werden den Unbilden der Witterung, Sturm, Frost, Hitze, Nässe, Trockenheit u. s. w., diejenigen am wenigsten zum Opfer fallen, welche gegen diese Verhältnisse durch ihre äussere oder innere Organisation am fähigsten zum Widerstande sind; von Raubthieren werden bei Nahrungsmangel nur die gewandtesten, schnellsten, kräftigsten und listigsten dem Hungertode entgehen; von Pflanzen werden diejenigen, welche sich unter gleichen Verhältnissen am kräftigsten nähren, die anderen überwuchern und in Bezug auf den Genuss von Licht, Luft und Regen in um so entschiedeneren Vortheil gelangen, so dass sie die am meisten zurückgebliebenen ersticken. Wir sehen diesen Kampf um's Dasein häufig zwischen verschiedenen Arten entbrennen und mit der völligen Vernichtung der einen schliessen, z. B. der Hausratte durch die Wanderratte; weniger beachtet, aber weit allgemeiner ist der unter abweichenden Individuen derselben Art. Letzterer führt natürlich eine Veredelung der Art herbei, denn es sind in allen Fällen die schwächlichsten Individuen, welche durch frühere Vernichtung vom Fortpflanzungsgeschäfte ausgeschlossen werden, während dasselbe vorzugsweise den tüchtigsten und kräftigsten Individuen die längste Zeit hindurch zufällt. Es kann aber ausser der Veredelung auch eine derartige Veränderung der Art stattfinden, dass daraus zunächst Varietäten und Racen und endlich neue Arten entstehen. Dieser Fall kann natürlich nur dann eintreten, wenn die äusseren Lebensverhältnisse andere werden; dann wird die natürliche Auslese bei der Fortpflanzung diejenigen Individualcharactere begünstigen, welche besonders in den neuen Verhältnissen besondere Lebenskraft zeigen; die Folge wird also allemal eine Accommodation an die äusseren Lebensbedingungen sein. Da nun das Unbewusste ebenfalls diese Accommodation will, so darf es die natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein nur unbehindert walten lassen, um diesen Zweck ohne jedes Eingreifen mühelos erreicht zu sehen. —

Solche Veränderungen der äusseren Lebensbedingungen können auf sehr mannigfache Weise entstehen. Erstens kann die Pflanze oder das Thier durch Wanderung dieselben aufsuchen, und so durch räumliche Absonderung, oder Colonienbildung, die neu zu

bildende Varietät vor dem sonst drohenden Wiederuntergehen in die Stammart schützen; zweitens kann ihr Gebiet durch fremde, auf der Wanderschaft befindliche Pflanzen und Thierarten aufgesucht werden, und sie genöthigt sein, ihre Kräfte im Kampfe mit diesen zu proben und zu stärken; drittens können durch Hebungen oder Senkungen die Terrainverhältnisse und die Höhe über dem Meere verändert werden, es können Gebirge zum Hügelland, Ebene zu Gebirgen, Seegrund zur Ebene, Strand zum Festland, getrennte Länder vereinigt, vereinigte getrennt werden u. s. w., es können viertens klimatische Veränderungen, auch abgesehen von den schon genannten Ursachen, eintreten, und fünftens endlich sind Veränderungen im Pflanzenreich veränderte Lebensbedingungen für das Thierreich und umgekehrt. Diese Verhältnisse bieten eine reiche Mannigfaltigkeit. — Wenn eine Pflanze auf einen mehr gleichmässig durchfruchteten Boden übersiedelt, werden ihre Blätter im Allgemeinen weniger zertheilt, kahler und grasgrün, die Blüthen kleiner und dunkler; umgekehrt, wenn eine Pflanze auf einem mehr porösen und trockenen Boden sich ansiedelt, werden ihre Blätter blauer, gelappter, zertheilter oder zerfaserter, die Blüthen grösser und heller, und sie hüllt sich in einen dichten Haarpelz. So geht auf trockenem, kalkhaltigen Boden *Hutchinsia brevicaulis* in *H. alpina*, *Arabis coerulea* in *bellidifolia*, *Alchemilla fissa* in *vulgaris*, *Betula pubescens* in *alba* über; auf feuchtem kalklosem Boden verwandelt sich *Dianthus alpinus* in *deltoides* (nach A. Kerner in der Oester. bot. Zeitschrift). Im Thierreich, wo die veränderten äusseren Verhältnisse nicht so nahe beisammen liegen, wie für die Pflanze der verschiedene Boden, sind für uns bei der gegenwärtigen durchschnittlichen Constanz der geologischen und klimatischen Verhältnisse Artveränderungen durch natürliche Auslese noch nicht beobachtet worden, wohl aber Bildung von stark abweichenden Varietäten besonders unter dem unabsichtlichen Einflusse des Menschen, z. B. Entstehung von sehr verschiedenen Hausthierracen (Hunde, Rindvieh, Schafe, Pferde), und kann man bei der schon erwähnten Flüssigkeit des Uebergangs von der Race zur Varietät mit Recht annehmen, dass in früheren Zeiten, wo nicht selten eine schnellere Umwandlung der äusseren Verhältnisse eingetreten sein mag, als das Menschengeschlecht erlebt hat, dass in diesen früheren Zeiten mannigfache Entstehungen neuer Arten durch natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein vorgekommen sein mögen. Es

wird hiergegen behauptet, dass man alsdann die unendlich vielen Mittelformen, durch welche eine Art in die andere übergegangen ist, in den Schichten nachweisen können müsste, während doch die fossilen Arten meist eben so scharf und noch schärfer wie die lebenden von einander unterschieden sind. Dies beweist gar nichts; denn es liegt in der Natur der Sache, dass diejenige Form die Endform sein muss, welche lebensfähiger ist als alle vorhergehenden Stufen der Aenderung, welche also alle diese im Kampfe um's Dasein besiegt, d. h. ausrottet; wenn sie aber von der Endform bald verdrängt werden, so haben sie nur ein kurzes Bestehen gehabt im Verhältnisse zur Endform, welche nun als die den Verhältnissen möglichst angepasste mindestens so lange als diese Verhältnisse besteht; demnach kann man sich nicht wundern, wenn man bis jetzt so wenig Uebergangsformen zwischen verschiedenen Arten gefunden hat. Dass man aber gar keine gefunden hat, ist nicht richtig, im Gegentheil finden sich bei niedrigen Thieren überraschend reiche Uebergänge, wie wir schon oben in Beispielen gesehen haben. (S. 487—488 und 492.)

Wenn wir nun auch somit die natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein als ein wichtiges Hülfsmittel zur Entstehung neuer Arten anerkannt haben, so kann ich doch keineswegs zugeben, dass mit diesem Princip überhaupt die Entstehungsgeschichte der organischen Welt erschöpft sei. Nicht als ob sich diese Annahme nicht ganz gut mit unseren Voraussetzungen vom Wesen des Unbewussten vertrüge, — denn wenn dieses sich die Sache so bequem als möglich macht, so wäre es ihm natürlich gerade recht, wenn es sich nur um das Individuum zu bekümmern brauchte, und die Fortbildung der Arten ganz von selbst mechanisch weiter ginge, — nur deshalb, weil die zu erklärenden Thatsachen weit r e i c h e r als die Tragweite des Erklärungsprincips sind, kann ich dasselbe nicht für ausreichend erachten.

Bei dem gegenwärtigen allgemeinen Interesse an der Darwin'schen Theorie und der so häufig stattfindenden Ueberschätzung ihrer Tragweite dürfte es sich lohnen, noch einige Augenblicke bei der Betrachtung zu verweilen, in wiefern sich dieselbe als unzulänglich herausstellt. (Vgl. auch oben S. 223—225.)

Wenn man annimmt, dass durch den Kampf um's Dasein allein sich die Organisation von der primitiven Urzelle bis zu ihrer gegenwärtigen Höhe entwickelt habe, dass also jede höher ent-

wickelte Art nur dadurch aus der nächst niederen hervorgegangen sei, dass sie derselben gegenüber einen höheren Grad von Lebensfähigkeit besass, so liegt darin die nothwendige Consequenz, dass jede höhere Art auf ihrem Terrain jeder niedern Art an Lebensfähigkeit überlegen sei, und zwar in um so höherem Grade überlegen, je grösser der Abstand ihrer beiderseitigen Organisationsstufe ist, da sich ja bei jedem neuen Entwickelungsschritt ein neuer Zuwachs an Lebensfähigkeit ergiebt, und diese Zuwachse sich addiren. Diese unmittelbare Consequenz ist nun aber im vollkommenen Widerspruch mit dem Thatbestand, welcher ergiebt, dass jede Organisationsstufe im Ganzen genommen die gleiche Lebensfähigkeit besitzt und dass nur innerhalb derselben Organisationsstufe die verschiedenen Arten oder Varietäten sich durch eine grössere oder geringere Lebensfähigkeit unterscheiden, womit auch übereinstimmt, dass der Kampf um's Dasein in der Concurrenz um die Lebensbedingungen um so häufiger vorkommt, um so erbitterter ist, und um so sicherer mit gänzlicher Vernichtung des einen Theils endet, je näher verwandt die concurrirenden Arten oder Varietäten sind, während die Arten um so friedlicher neben einander wohnen und um so mehr sich gegenseitig in der Lebenserhaltung unterstützen, je ferner sie in dem verwandtschaftlichen Stammbaum der Organisation sich stehen. In jeder Localität, wenn man von dem Unterschiede zwischen Land und Meer absieht, findet man alle Organisationsstufen vertreten, und alle gedeihen trefflich neben einander, während nach der Darwin'schen Theorie streng genommen an jeder Localität zuletzt nur Eine Art, und zwar die höchste übrig bleiben dürfte, weil diese alle anderen an Lebensfähigkeit für diese Verhältnisse überträfe. Das ist ja aber gerade das Wunderbare und Grossartige an der Natur, dass jeder Schlusstypus einer Classe so vollkommen in sich ist, dass man wohl darüber hinaus gehen kann, jedoch nur indem man neue anatomisch-morphologische Voraussetzungen des Baues hinzunimmt, nicht aber durch Steigerung der bisherigen Form oder ihrer Accommodation zu den Lebensbedingungen; denn beide sind vollendet. Hätten nicht wirklich alle Organisationsstufen im Durchschnitt die gleiche Lebensfähigkeit, so müssten ja in dem Millionen Jahre bestehenden Kampfe um's Dasein alle niederen Arten von den höheren längst vollständig verdrängt sein, während doch die fossilen Reste

erweisen, dass es unter den allerverschiedensten Umständen verhältnissmässig wenige Classen von Thieren und Pflanzen gegeben hat, die nicht auch in der Gegenwart ihre völlig lebensfähigen Vertreter hätten.

Die Accommodationsfähigkeit einer Classe und selbst einer Art innerhalb ihrer eigenen Grenzen ist im Allgemeinen weit grösser als man glaubt; dies folgt theils aus dem Fortbestehen nicht weniger Arten seit ihrer Entstehung bis zur heutigen Zeit, wo sich doch wahrlich die Verhältnisse genug geändert haben, theils aus den grossen Verbreitungskreisen heutiger Classen und Arten. Manche Classen bevölkern die ganze Erde oder das ganze Meer, viele Arten haben eine Verbreitung über 20 bis 40 Breitegrade. Endlich wird es durch die Acclimatisationsfähigkeit der Arten bewiesen, die oft in's Erstaunliche geht, wenn die Erfahrungen sich nur über genügende Zeiträume erstrecken. So wollte der Pfirsichbaum, der vermuthlich ein indisches Gewächs ist, zu des Aristoteles Zeiten in Griechenland noch nicht gedeihen, während wir heute in Norddeutschland recht gute Pfirsiche ziehen. Es ist also die Accommodationsfähigkeit der Arten innerhalb ihrer specifischen Grenzen, theils durch innere physiologische Abänderungen, die sich der Beobachtung entziehen, theils durch Bildung von Varietäten, eine so grosse, dass sie einer schon recht erheblichen Aenderung des Klima's u. s. w. sich völlig anzubequemen im Stande sind, ohne aus der Art zu schlagen. Höchst zahlreich sind die Beispiele, wo nah verwandte Arten auf einer Localität neben einander wohnen ohne merkliche Veränderung ihrer relativen Anzahl, und doch ist gerade innerhalb der Artgrenzen zwischen Varietäten und noch geringeren Unterschieden der Kampf um's Dasein am heftigsten; mag aber dieser Kampf in einem bestimmten Falle eintreten oder ausbleiben, so wird doch in keinem Falle ein Ueberschreiten der Artgrenze sich herausstellen. Endlich wird nicht leicht an eine Art eine so grosse Veränderung der äusseren Verhältnisse herantreten, oder eine Art in so abweichende Verhältnisse hineinwandern, dass nicht die von uns als so beträchtlich erkannte Accommodationsfähigkeit und Acclimatisationsfähigkeit innerhalb der Artgrenzen diesen Ansprüchen genügte. Tritt dann aber später eine abermalige Veränderung der Lebensbedingungen an demselben Orte ein, so wird dieselbe meistens eine Rückkehr zu den schon früher dagewesenen Verhältnissen sein, also wird die

Art dieser Veränderung einfach dadurch Genüge thun, dass sie die früher gethanen Schritte in umgekehrter Richtung thut (wie dies bei den vorhin erwähnten Versuchen mit Versetzung von Pflanzen in verschiedene Bodenarten beobachtet ist), und wieder liegt keine Veranlassung vor zum Uebergange in eine neue oder gar in eine ferner stehende Art.

Wie könnte auch das Anheben einer neuen Entwickelungsrichtung nach erschöpfender Durchbildung der letzterreichten Organisationsstufe und vielleicht Jahrtausende langer Pause aus dem Kampfe um's Dasein zu begreifen sein? Wir haben gesehen, dass es gerade die unvollkommeneren Formen der vorigen Stufe sind, von denen die Entwickelung der höheren Stufe ausgeht. Abgesehen von dem schon erwähnten Umstand, dass diese unvollkommeneren Formen von allen Arten der niederen Stufe die am längsten unverändert bestehenden sind, also nach Darwin's Ansicht die stabilsten und am wenigsten einer individuellen Abweichung und Weiterbildung fähigen sein müssten, abgesehen auch davon, dass wenn allein der Kampf um's Dasein die späteren Formen der niederen Stufe geschaffen hätte, diese Primitivformen sich alle bereits aus demselben Grunde und durch denselben Process in entwickeltere Formen derselben Stufe verwandelt haben müssten, oder doch von den einmal entstandenen lebensfähigeren Formen in den unermesslichen Zeiträumen längst hätten vernichtet sein müssen, abgesehen von alle dem, sollte man doch meinen, dass, wenn wirklich aus wer weiss welchen Ursachen diese sich behauptet habenden Primitivformen einen Anstoss zur Weiterentwickelung erhalten hätten, dass dann durch den Kampf um's Dasein doch immer nur eine Wiederholung der ihnen viel näher liegenden Entwickelung zu den schon vorhandenen höheren Formen derselben Stufe hervorgerufen werden müsste, als ein Uebergang zu der morphologisch so abweichenden höheren Stufe, da ja notorisch sich die höheren Formen der niederen Stufe auch unter den neuen Verhältnissen meistens ebenso lebensfähig erweisen, als die Arten der höheren Stufe. Am unbegreiflichsten aus den Darwin'schen Voraussetzungen ist der Uebergang aus den einzelligen zu den mehrzelligen Organismen, da gerade die unglaubliche Indifferenz der einzelligen Gewächse gegen ihre Umgebung, d. h. ihre Fähigkeit sich auch den allerabweichendsten Verhältnissen durch relativ geringe Modificationen zu accommodiren,

den Mangel eines Motives zum Ueberschlagen in zusammengesetzte Typen recht deutlich hervortreten lässt.

Fragt man endlich positiv, von welcher Art die durch den Kampf um's Dasein entstehenden nützlichen Anpassungen sind, so ist die Antwort: sie sind ausschliesslich physiologischer Natur. Hier liegt die eigentliche Grenze des Darwin'schen Princips deutlich vor Augen: es reicht aus, so lange es sich um Ausbildung und Umbildung eines bestehenden Organs zu einer durch die Verhältnisse erforderten physiologischen Verrichtung handelt, es verlässt uns, so wie eine morphologische Veränderung zu erklären ist. Dass auch morphologische Veränderungen durch Summirung individueller Abweichungen möglich sind, ist nicht zu bezweifeln, und Darwin beweist es mit vielen Beispielen, namentlich am Skelett von Tauben; aber in allen den angeführten Fällen findet eine künstliche Züchtung statt. Ein Paar Zähne, Wirbel, oder eine Zehe mehr oder weniger, ein so oder anders gestalteter Wirbel sind für den Kampf um's Dasein ganz indifferent, und gerade dies sind die Merkmale, an denen der Zoologe am sichersten die Arten unterscheidet. Beim Thierreich stösst die durchgehende Anerkennung der Behauptung, dass nur die physiologischen, nicht aber die morphologischen Veränderungen für den Grad der Lebensfähigkeit entscheidend sind, deshalb auf Schwierigkeiten, weil das auch von Darwin eingeräumte Vorkommen der sympathischen Veränderungen häufig mit der physiologischen Veränderung eines Organs auch morphologische Veränderungen, oft an ganz anderen Körpertheilen, Hand in Hand gehen lässt, welche Erscheinung, aus eigenthümlichen Gesetzen der organischen Bildungsthätigkeit des Unbewussten entspringend, ganz geeignet ist, das Urtheil zu verwirren; in voller Klarheit aber tritt unsere Behauptung im Pflanzenreich zur Erscheinung. Das competente Urtheil des Prof. Dr. Nägeli (Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art, München, 1865, S. 26) lautet hierüber: „Die höchste Organisation thut sich in zwei Momenten kund, in der mannigfaltigsten morphologischen Gliederung und in der am weitesten durchgeführten Theilung der Arbeit. Beide Momente fallen im Thierreich in der Regel zusammen, da das nämliche Organ auch die gleiche Verrichtung besitzt. Bei den Pflanzen aber sind sie unabhängig von einander; die gleiche Function kann von ganz verschiedenen Organen, selbst bei nahe verwandten Pflanzen über-

nommen werden, das nämliche Organ kann alle möglichen physiologischen Verrichtungen vollziehen. Es ist nun bemerkenswerth, dass die nützlichen Anpassungen, welche Darwin für Thiere anführt und die man in Menge für das Pflanzenreich auffinden kann, ausschliesslich physiologischer Natur sind, dass sie immer die Ausbildung und Umbildung eines Organs zu einer besonderen Function aufzeigen. Eine morphologische Modification, welche durch die Darwin'sche Theorie zu erklären wäre, ist mir im Pflanzenreiche nicht bekannt, und ich sehe selbst nicht ein, wie dieselbe erfolgen könnte, da die allgemeinen Processe der Gestaltung sich gegen die physiologische Verrichtung so indifferent verhalten. Die Darwin'sche Theorie verlangt die auch von ihr ausgesprochene Annahme, dass indifferente Merkmale variabel, die nützlichen dagegen constant seien. Die rein morphologischen Eigenthümlichkeiten der Gewächse müssten demnach am leichtesten, die durch eine bestimmte Verrichtung bedingten Organisationsverhältnisse am schwierigsten abzuändern sein. Die Erfahrung zeigt das Gegentheil. Die Stellungsverhältnisse und die Zusammenordnung der Zellen und Organe sind sowohl in der Natur als in der Cultur die constantesten und zähesten Merkmale. Bei einer Pflanze, die gegenüber stehende Blätter und vierzählige Blüthenkreise hat, wird es eher gelingen, alle möglichen die Function betreffenden Abänderungen an den Blättern, als eine spiralige Anordnung derselben hervorzubringen, obgleich diese als für den Kampf um das Dasein ganz gleichgültig durch die natürliche Züchtung zu keiner Constanz hätte gelangen können." Hätte Darwin seine Beispiele mehr von Pflanzen als von Thieren entlehnt, so wäre er vielleicht selbst auf die natürliche Grenze für die Wirkung des Kampfes um's Dasein aufmerksam geworden. Es ist klar, dass derselbe nur das Verhalten der Organismen zu den äusseren Lebensbedingungen alteriren kann, d. h. ihre Verrichtungen und die Organe nur so weit die Verrichtungen von ihnen abhängig sind, dass er aber auf solche Eigenschaften der Organismen keinen Einfluss haben kann, deren Abänderung für die Beziehungen zwischen den Organismen und der Aussenwelt den ersteren weder Vortheil, noch Nachtheil bringt. Zu letzteren Eigenschaften gehören aber bei den Pflanzen und selbst bei den Thieren die meisten Grundprincipien des morphologischen Typus, z. B. namentlich die für denselben gewählten Zahlenverhältnisse.

Wir haben hierin eine Bestätigung gefunden für unsere obige Behauptung, dass die natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein wohl ein höchst schätzenswerthes Hülfsmittel für die erschöpfende Durchbildung eines einmal vorhandenen Typus innerhalb derselben Organisationsstufe ist, nicht aber zur Erklärung des Ueberganges von einer niederen zu einer höheren Organisationsstufe dienen kann, da mit einem solchen allemal auch eine Steigerung des morphologischen Typus verbunden ist. In seinen neuesten Untersuchungen (Botan. Mittheilungen 1868) über das Verhalten der Individuen einer und derselben Pflanzenart einerseits unter den gleichen, andererseits unter verschiedenen äusseren Umständen kommt Nägeli zu dem Resultat, dass ebensowohl die Bildung ungleicher Varietäten unter gleichen, als die Bildung gleicher Varietäten unter ungleichen Verhältnissen vorkommt, woraus Folgendes zu schliessen ist: 1) die äusseren Verhältnisse reichen als alleinige Ursache zur Varietätenbildung nicht hin, sondern setzen als zweite, entgegenkommende Bedingung eine der Pflanze innewohnende Eigenschaft, eine „Tendenz abzuändern" voraus; 2) wohl aber kann diese innere Eigenschaft der Pflanze allein hinreichen, um auch unter gleichen äusseren Verhältnissen eine Bildung verschiedener Varietäten herbeizuführen. Dies bestätigt unsere oben gemachten Annahmen. —

Fassen wir den Gedankengang dieses Capitels noch einmal kurz zusammen, so ergab sich aus dem Princip, das vorgesetzte Ziel stets mit kleinstmöglichstem Kraftaufwand zu erreichen, Folgendes:

1) Das Unbewusste verzichtet bei der Darstellung höherer Organisationsstufen auf die Urzeugung, es knüpft vielmehr an die schon bestehenden Organisationsformen an.

2) Es verwandelt nicht direct die niedere Form in die höhere, sondern bildet letztere aus einem günstig angelegten Keim der niederen Art heraus.

3) Es macht möglichst kleine Schritte, und bildet die grösseren Differenzen durch Summirung einer Menge kleiner individueller Unterschiede.

4) Es benutzt die bei jeder Zeugung zufällig entstehenden individuellen Abweichungen, so weit solche in denjenigen Richtungen vorhanden sind, die seinem Zwecke entsprechen.

5) Es benutzt zum Festhalten der gleichviel wie entstandenen Abweichungen die natürliche Auslese im Kampfe um's Dasein, so weit dieselben in letzterem den Organismen eine grössere Lebensfähigkeit verleihen.

6) Das Unbewusste muss (abgesehen von seinem fortwährenden Eingreifen bei jedem organischen Bilden, also auch bei jeder Zeugung) bei der Fortentwickelung der Organisation eine directe Thätigkeit entfalten: einerseits um bei neuen Keimen die nicht zufällig entstehenden und doch in seinem Plane liegenden Abweichungen hervorzurufen, und andererseits um die entstandenen Abweichungen, welche zu seinem Plane gehören, aber den Organismen keine gesteigerte Fähigkeit zum Kampfe um's Dasein verleihen, vor dem Wiederverlöschen durch Kreuzung zu bewahren. —

Schliesslich sei noch bemerkt, dass aus demselben Grunde, wie nach Ermöglichung der Elternzeugung keine Urzeugung mehr stattfindet, so auch die Entwickelung einer neuen Art aus niederen nur dann stattfindet, wenn die Art noch nicht, oder wenigstens nicht auf dieser Localität besteht. Es würde also die Entwickelung einer neuen Art als ein nur einmaliger oder doch nur wenige Male auf verschiedenen Localitäten unter gleichen Umständen vorkommender Process aufzufassen sein, während nach der einmaligen Entstehung der neuen Art die gleichartige oder wenig modificirte Fortpflanzung derselben der normale, immer wiederholte Process ist, bis zum etwaigen Untergange der Art. Mag man sich also immerhin den Entwickelungsprocess einer neuen Art ziemlich langsam denken (etwa einige Hunderte oder Tausende von Jahren einnehmend), so wird er dennoch von dem Zeitraum der wesentlich gleichen Fortdauer der fertigen Art (einige Hunderttausende bis Hunderte Millionen von Jahren) immer nur ein unerheblich kleiner Theil sein.

Dies ist ein zweiter Grund zu anderen schon oben angeführten, weshalb man so viel mehr gleichartige fossile Exemplare von gesonderten Artcharacteren findet, als solche, die Uebergangsstufen zwischen nächst verwandten Arten darstellen.

X.

Die Individuation.

Wenn das in der Welt erscheinende Wesen ein einziges, untheilbares ist, woher kommt dann die Vielheit der erscheinenden Individuen, woher die Einzigkeit eines jeden derselben, wozu ist sie da, wie ist sie möglich?

Die Beantwortung dieser Fragen ist von jeher eine Hauptschwierigkeit für jede ausgesprochen monistische Philosophie gewesen. Das von der Hand Weisen oder ungenügende Beantworten derselben war es hauptsächlich, was stets dem Rückschlage des Monismus in einen realistischen Polyismus oder Pluralismus den Weg bahnte (z. B. Leibniz nach Spinoza, Herbart nach Schelling und Hegel). Spinoza lässt obige Fragen ebenso wie die Alten unberücksichtigt, er erklärt dogmatisch die Individuen für *modi* der Einen Substanz, aber die Entwickelung des *modus* aus der Substanz, oder den Nachweis, warum jeder *modus* sich vom anderen unterscheide und eine in seiner Art einzige Existenz bilde, bleibt er gänzlich schuldig. Der subjective Idealismus (Kant, Fichte, Schopenhauer) glaubt genug gethan zu haben, wenn er die Vielheit in der Welt als subjectiven Schein erklärt, entstehend durch die Formen der subjectiven Anschauung: Raum und Zeit, unbekümmert darum, dass erstens die Schwierigkeit nur aus dem objectiven in's subjective Gebiet hinübergespielt ist, aber hier gerade so ungelöst fortbesteht, als sie dort bestand, und dass zweitens die Frage unbeantwortet bleibt, wie denn dieses in seiner Art einzige, von jedem ihm ähnlichen sich unterscheidende anschauende Individuum nach monistischen Principien möglich sei.

Letztere Seite der Frage erkennt Schelling allerdings an (Werke I. 3. S. 483): „Die Aufgabe ist nun aber diese, wie aus einem

Handeln des absoluten Ich's die absolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der absoluten Intelligenz das ganze System der Beschränktheit, welche meine Individualität constituirt, sich erklären lasse". Die Antwort folgt auf der nächsten Seite: „Bliebe nun die Intelligenz Eins mit der absoluten Synthesis, so würde zwar ein Universum, aber es würde keine Intelligenz sein. Soll eine Intelligenz sein, so muss sie aus jener Synthesis heraustreten können, um sie mit Bewusstsein wieder zu erzeugen, aber dies ist abermals unmöglich, ohne dass in jene erste Beschränktheit eine besondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin bestehen kann, dass die Intelligenz überhaupt ein Universum, sondern dass sie das Universum gerade von diesem bestimmten Puncte aus anschaut".

Ich gestehe, dass ich denjenigen beneiden würde, der aus dieser Stelle in ihrem Zusammenhange die Wahrheit herauszulesen im Stande ist, wenn er sie nicht schon vorher besitzt.

Für das Hegel'sche System ist unsere Frage geradezu eine der schlimmsten Blössen. Nach Hegel ist der Begriff die alleinige Substanz, es ist nichts ausser dem Begriffe, und der Naturprocess eine objective Dialektik. Andererseits giebt er selbst zu, dass der Begriff so wenig wie das Wort im Stande ist, das einzelne Dieses in seiner Einzigkeit zu erfassen, d i e s e s Individuum, welches man als solches nur noch zeigen, nicht mehr beschreiben kann. Die individuelle Einzigkeit steht ausserhalb der Tragweite des Begriffes und damit ausser der des Hegel'schen Systemes, wenn dieses sich selbst consequent bleiben will. Schon die Vielheit als reale Erscheinung kann dasselbe nicht erklären, denn es ist kein Grund abzusehen, warum bei der Entlassung der absoluten Idee zur Natur jede Entwickelungsstufe des logischen Processes mehr als e i n e entsprechende Entwickelungsstufe des Naturprocesses haben solle. Die dialectische Selbstzersplitterung des Eins in die Vielen giebt zwar die Vielheit als reinen Begriff, aber nicht die Vielheit als Accidenz realer Erscheinungen, denn nie würde Hegel die Selbstzersplitterung eines Thalers in viele Thaler oder Groschen behauptet haben, und so wenig wie auf diesen realen Fall wäre die Selbstzersplitterung des Eins auf eine Selbstzersplitterung einer Weltseele in viele reale Individuen anzuwenden. Die reale Vielheit ist m e h r als der Begriff der Vielheit; es ist eine Summe von Individuen, deren keines dem anderen gleicht, deren jedes ein Dieses, ein Namenloses, Ein-

ziges ist (geradeso wie ich ein Namenloser, Einziger bin), deren Jedes durch keinen Begriff mehr zu erreichen ist, sondern nur noch durch Anschauung.

Wer nie das Bedürfniss gehabt und die Schwierigkeit gefühlt hat, vom Standpuncte des Monismus aus die Individuation zu begreifen, der mag die erste Hälfte dieses Capitels bis zur Betrachtung des Characters hin getrost überschlagen, er würde ihr doch kein Interesse abgewinnen.

Aus unseren bisherigen Resultaten ergiebt sich die Lösung der Fragen ohne Mühe. Wir lassen aber die Frage: Wozu ist die Individuation da? vorläufig unerörtert und betrachten nur die andere: Wie ist sie nach monistischen Principien möglich?

Allgemein gesprochen lautet die Antwort: „Die Individuen sind objectiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewussten oder bestimmte Willensacte desselben; die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten oder Combinationen von gewissen Thätigkeiten des Einen Wesens sind.“ Aber gerade damit diese allgemein gehaltene Antwort plausibel wird, muss man in's Einzelne gehen, und sich noch einmal vergegenwärtigen, durch welche Combination welcher Thätigkeiten ein Individuum entsteht, und inwiefern jedes Individuum nothwendig von jedem anderen verschieden, also einzig sein muss.

Die Individuen höherer Ordnung entstehen, wie wir (Cap. C. VI.) gesehen haben, durch Zusammensetzung aus Individuen niederer Ordnung unter Hinzutritt neuer auf das Resultat der Zusammensetzung gerichteter Thätigkeiten des Unbewussten; man muss also mit dem Begreifen der Individuation bei den Individuen niedrigster Ordnung, d. h. den Atomen, anfangen. Hier haben wir nach dem jetzigen Standpuncte der naturwissenschaftlichen Hypothesen nur zwei verschiedene Arten von Individuen, Abstossungs- und Anziehungskräfte, zu unterscheiden; innerhalb jeder dieser Gruppen findet zwischen den Individuen völlige Gleichheit statt, mit alleiniger Ausnahme des Ortes.

Weil die Atomkräfte A und B auf dieselben anderen Atome verschieden wirken, nur dadurch sind sie verschieden, und weil die Wirkungsrichtungen von A und die Wirkungsrichtungen von B sich in je einem Puncte schneiden, drückt man auch wohl diese Verschiedenheit kurz so aus: A und B nehmen verschiedene Orte

ein, während doch streng genommen die Kraft gar keinen Ort einnimmt, sondern nur ihre Wirkungen sich räumlich unterscheiden. Dächte man aber zwei Atome in einem mathematischen Puncte vereinigt, so hörten sie damit nicht nur auf, unterscheidbar, sondern sogar verschieden zu sein, denn sie hörten auf, zwei Kräfte zu sein, und würden Eine doppelt so starke Kraft sein.

Hier ist also die Anwendung der oben allgemein gegebenen Antwort an sich klar und verständlich: Das Unbewusste hat gleichzeitig verschiedene Willensacte, welche sich durch ihren Vorstellungsinhalt insofern unterscheiden, als die räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen verschieden vorgestellt werden. Indem aber der Wille seinen Inhalt realisirt, treten diese vielen Willensacte als ebenso viele Kraftindividuen in die objective Realität; sie sind die erste, primitive Erscheinung des Wesens. Weil jede Atomkraftwirkung von jeder anderen verschieden, also einzig, vorgestellt ist, darum ist natürlich auch ihre Realisation von der jeder anderen Atomkraft verschieden, also ebenfalls einzig, unbeschadet dessen, dass sie ihrem Begriffe nach ununterscheidbar sind; die anschauende Vorstellung des Unbewussten unterscheidet sie aber ohne Begriff in ihren räumlichen Beziehungen, so gut wie man durch Anschauung den rechten Handschuh als rechten erkennt, was kein Begriff und keine Begriffscombination je im Stande ist.

Hier erinnere man sich auch, was Cap. C. I. 3) u. 4) über die Art und Weise gesagt ist, wie das Unbewusste vorstellt. Der Begriff ist ein Resultat eines Scheidungs- oder Abstractionsprocesses, aber das Unbewusste erfasst stets die Totalität seines Vorstellungsinhaltes, ohne sich auf eine Scheidung innerhalb desselben einzulassen; der Begriff ist ein Product des discursiven Denkens, ein trauriger Nothbehelf seiner Schwäche, aber das Unbewusste denkt nicht discursiv, sondern intuitiv, es denkt die Begriffe nur, insofern sie in der Intuition als integrirende, aber unausgeschiedene Bestandtheile enthalten sind, folglich kann es nicht auffallen, wenn unter den Intuitionen des Unbewussten auch solche sind, aus denen sich selbst für das discursive Denken keine Begriffe mehr ausscheiden lassen, wie z. B. die Anschauung, dass die Wirkungen der Atomkraft A so gerichtet sein sollen, dass ihre Richtungslinie sich in diesem Puncte hier, die des Atoms B so, dass sie sich in jenem Puncte dort schneiden. Somit reducirt sich bei den Atomen die Verschiedenheit und Einzigkeit der Individuen in der That

in der unmittelbarsten Weise auf die Verschiedenheit und Einzigkeit der Vorstellungen, welche die Willensacte, in denen sie bestehen, als Inhalt erfüllen, so dass je einem Individuum je ein einfacher Willensact entspricht.

Leider wurde die Materie nie als eine Combination von Willensacten des Unbewussten verstanden, so dass man das einzige Beispiel, wo das Verständniss der Individuation so einfach ist, nicht zur Hand hatte; in allen anderen Fällen aber, wo es sich um Individuen höherer Ordnungen handelt, wird das Verständniss der Individuation dadurch erschwert, dass erst eine complicirte, sich jeden Augenblick ändernde, Combination von Willensacten das Individuum bildet.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei den Atomkräften der Materie stehen, und fragen wir nach dem Medium, durch welches die Individuation auf diesem Gebiete möglich wird, nach dem sogenannten „*principium individuationis*", so kennzeichnet sich als solches unzweifelhaft die Verbindung von Raum und Zeit; denn wir hatten ja gesehen, dass die begrifflich gleichen Atomkräfte A und B sich nur durch die verschiedenen räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen, uneigentlich und kurz gesprochen durch ihre Oerter unterscheiden, und haben damals nur unterlassen, zu „ihrer Wirkungen" hinzuzufügen: „in demselben Zeitpuncte"; dieser Zusatz ist aber zur Vervollständigung nothwendig, weil ja mit der Zeit der Ort eines Atomes wechseln kann. Das Wort *principium individuationis* ist aber nicht gut gewählt, es sollte heissen: *medium individuationis*; denn die Urheberschaft oder der Ursprung der Individuation kommt ebenso wie der von Raum und Zeit allein dem Unbewussten zu, nämlich der Vorstellung die ideale Verschiedenheit und Einzigkeit der Atome, dem Willen aber die Realität derselben.

Es könnte nun der oberflächlichen Betrachtung scheinen, dass hier nur dasselbe, wie von Schopenhauer gesagt ist, der auch Raum und Zeit als das *principium individuationis* in Anspruch nimmt; jedoch waltet zwischen seiner und meiner Auffassung die Grundverschiedenheit ob, dass bei Schopenhauer Raum und Zeit nur Formen der subjectiven Gehirnanschauung sind, mit denen die transcendente Realität gar nichts zu schaffen hat, dass für ihn also die ganze Individuation ein bloss subjectiver Schein ist, dem ausserhalb des Hirnbewusstseins keine Wirklichkeit entspricht.

Nach meiner Auffassung dagegen sind Raum und Zeit ebensowohl Formen der äusseren Wirklichkeit als der subjectiven Hirnanschauung, freilich nicht Formen des transcendenten Wesens, sondern nur seiner Thätigkeit, so dass die Individuation nicht bloss eine Scheinrealität für das Bewusstsein, sondern eine Realität, abgesehen von allem Bewusstsein, hat, ohne doch darum Vielheit der Substanz zu bedingen.

Hätte sich Schopenhauer nicht so sehr in seine unglückliche Anlehnung an Kant verrannt, so hätte er nothwendig das Richtige aussprechen müssen, während er jetzt dabei beharrt, dass die ganze Vielheit der Welt erst Existenz erhält durch das erste thierische Bewusstsein und in dessen Anschauung. Das Zweite aber, worin ich von Schopenhauer abweiche, ist das, dass er gar keine Atome kennt, weshalb er bei „Individuation der Materie" sich eigentlich gar nichts Bestimmtes denken kann, weil er nicht sagen kann, was Individuen der blossen unorganischen Materie seien. Das Dritte ist endlich, dass er die organischen Individuen naiver Weise als ebenso unmittelbare Objectivationen des Willens, wie ich die Atomkräfte betrachtet, während ich, der Naturwissenschaft folgend, dieselben durch Zusammensetzung von Atomindividuen entstehen lasse; bei Schopenhauer ist also Raum und Zeit für organische Individuen in demselben Sinne *principium individuationis* wie für die Atome, während ich für die Individuen höherer Ordnung immer nur diejenigen Individuen niederer Ordnung als unmittelbares *principium individuationis* gelten lassen kann, aus welchen jene sich zusammensetzen, wenn auch Raum und Zeit natürlich in letzter Reihe immerhin als mittelbares *principium individuationis* bestehen bleibt, da ja aus Atomkräften die ganze Welt sich aufbaut. Nur sein subjectiver Idealismus, dem die Materie, also auch der organische Leib ein bloss subjectiver Schein ohne entsprechende Realität jenseits des Bewusstseins ist, konnte Schopenhauer dazu bringen, den Leib für eine unmittelbare Objectivation des individuellen Willens zu erklären, eine Behauptung, welche gegenüber den Thatsachen der so höchst mangelhaften Herrschaft des Willens über den Leib und des Stoffwechsels, der die erste Bedingung alles organischen Lebens ist, gar nicht aufrecht zu halten ist. Die Erfahrung lehrt uns erstens, dass die Materie, welche unseren Leib constituirt, etwas uns Fremdes und Gleichgültiges ist, dass sie fortwährend ausgeschieden und durch andere ersetzt wird, ohne

dass der Leib als solcher ein anderer geworden ist; zweitens, dass die Materie unseres Leibes unserer Seele gegenüber eine ganz reale Macht bildet, mit der man rechnen muss, um sie, soweit als practisch nöthig, beherrschen zu können, der man aber sofort unterliegt, sowie man sie entweder vernachlässigen zu können glaubt, oder Anforderungen an sie stellt, deren Erzwingung die psychische Macht nicht gewachsen ist. Die Erfahrung lehrt mit einem Worte, dass die Materie sich als ein bereits vorgefundener, bis zu einem gewissen Maasse indifferenter roher Baustoff verhält, welchen die bildende psychische Macht nach Bedürfniss an sich zieht und von sich stösst, dessen Gesetze sie aber achten muss und nicht ungestraft verletzt.

Erinnern wir uns nun der Resultate von Cap. C. VIII., wonach das Unbewusste das Leben realisirt, wo sich ihm nur die Möglichkeit des Lebens bietet, denken wir dann, dass das organische Leben nur in der organischen Form denkbar ist und zu seiner Verwirklichung der Materie bedarf, so leuchtet ein, dass durch diese Momente die Individuation des organischen Lebens gesetzt ist; denn es muss zu seiner Verwirklichung eben einen Complex von räumlich in gewisse Grenzen beschlossenen Atomen erfassen, und diese in die betreffenden Lagerungszustände und Gruppirungen versetzen, welche den organischen Stoffwechsel ermöglichen; die erfassten Atome aber sind Individuen, d. h. jedes von ihnen ist einzig, folglich muss auch der organisch constituirte Complex dieser Atome und die ausschliesslich auf ihn gerichtete Thätigkeit des Unbewussten, welche zusammen das höhere Individuum ausmachen, einzig sein.

So stellt sich hier, wie schon oben angedeutet wurde, die niedere Ordnung von Individuen für die höhere als *medium individuationis* heraus. — Es hat für das Ziel dieser Betrachtung keinen besonderen Werth, in der Entwickelung weiter zu gehen, und auszuführen, wie für die mehrzelligen Individuen die Zellen ebensowohl eine Macht sind, deren Gesetze respectirt werden müssen, als die Materie für die Zellen, wie im Körper ebensowohl ein Zellenwechsel als ein Stoffwechsel stattfindet, wenn auch viel langsamer u. s. w. Das Wesentliche ist, dass die Individuation des organischen Lebens nur in und durch die Materie stattfindet, die Individuation der Atome aber in und durch Raum und Zeit. Bei allen höheren Individuen braucht die allgemeine Form einen Inhalt oder Stoff, um concret

zu werden; dasselbe, was für die Individuen höherer Ordnung Stoff war, wird für die der niederen Ordnung Form, nur bei der Materie wird das Endglied dieser Reihe erreicht, nur hier wird die typische Form von selbst concret, wird gleichsam sich selber Stoff durch den einfachen Kunstgriff der Fixation an den räumlichen Punct, durch den Kunstgriff, dass hier die Wirkungsrichtungen der Kraft sich sämmtlich in ein und demselben Puncte schneiden. Weil die Atomkräfte keinen ausser sich liegenden Stoff mehr haben, an dem sie sich individualisiren, sondern nur ihren Ort, so unterscheiden sie sich auch (abgesehen von dem Unterschiede zwischen Körper- und Aether-Atomen) nur durch ihren Ort, der eben ihr einziges *medium individuationis* ist; höhere Individuen dagegen, welche die Materie zum *medium individuationis* haben, finden auch ausser der Verschiedenheit des eingenommenen Ortes an der von ihnen in Besitz genommenen Materie ein reiches Feld für individuelle Unterschiede.

Hiermit ist erst bei Individuen höherer Ordnungen die Möglichkeit eines Individualcharacters gegeben, und diesem müssen wir jetzt noch einige Aufmerksamkeit schenken, denn er tritt uns auf der ganzen Stufenleiter des organischen Lebens von dem Individualcharacter der einfachsten Zelle an bis zu dem der menschlichen Geistesanlagen als eine bei monistischen Principien anfänglich überraschende Erscheinung entgegen.

Ueber den menschlichen Character giebt es zwei extreme Ansichten: Die eine (Rousseau, Helvetius u. s. w.) behauptet, dass alle Menschen bei der Geburt gleich sind, d. h. also eines Individualcharacters entbehren, dass ihre Seele in Bezug auf Character ebenso eine *tabula rasa* sei, als in Bezug auf Vorstellungen, und dass sie eines wie das Andere erst durch äussere Eindrücke erwerbe, den Character also vornehmlich durch Erziehung und Schicksale

Die andere Ansicht (Schopenhauer) behauptet, dass der Character unveränderlich sei, dass er sich zwar, wie natürlich, bei verschiedenen äusseren Gelegenheiten, z. B. in verschiedenen Lebensaltern, verschieden äussere, aber seinem Wesen nach zugleich des Menschen unveräusserliche und unveränderliche Natur und Grundlage sei, mithin von der Geburt bis zum Tode derselbe bleibe.

Jede der beiden Ansichten erklärt einen Theil der Thatsachen sehr gut, muss sich aber gegen einen anderen Theil derselben verschliessen. Fragen wir, welche der beiden Ansichten metaphysisch

annehmbarer scheint, so tritt der merkwürdige Fall ein, dass sich gegen die Auffassung der französischen Naturalisten von metaphysischer Seite nichts einwenden lässt, dass dagegen die des Metaphysikers Schopenhauer, der die Fesstellung des Characters durch einen ausserzeitlichen ein für allemaligen Entschluss annimmt, vor der Kritik aus seinen eigenen Principien kaum bestehen kann.

Schopenhauer selbst will absoluter Monist sein; wenn also der Wille der Welt dem Wesen nach Einer ist, wenn ferner der Character ebenfalls nach seiner eigenen Behauptung nichts als die Eigenthümlichkeit des individuellen Willens ist, so kann offenbar die Individualität des Characters nur in einer individualisirten Thätigkeit des allgemeinen Willens als möglich gedacht werden, nicht aber als im Wesen des allgemeinen Willens unmittelbar begründet, da dieses immer allgemein bleibt. Wie aber die Thätigkeit des Willens, welche den Character erzeugt, ausserzeitlich zu denken sei, davon habe ich keinen Begriff; ich kann nur ein Wesen, nicht aber seine Thätigkeit als ausserzeitlich denken, da die Thätigkeit sofort die Zeit setzt, es sei denn, dass man auch in Null-Zeit eine Thätigkeit als möglich annehmen wolle, in welchem Falle sie eben auch im Moment wieder erlischt; der Character aber, der die Lebenszeit des Individuums hindurch dauern soll, fordert offenbar auch eine Thätigkeit des allgemeinen Willens, die ebenso lange dauert. Anders ausgedrückt, die Lehre vom intelligibeln Individualcharacter ist ein Widerspruch gegen das monistische Princip, ein Widerspruch auch gegen die transcendentale Idealität von Raum und Zeit. Denn im Intelligibeln fehlt das *principium individuationis*, folglich auch die Vielheit und die Individualität, folglich auch die vielen Individualcharactere. Der Individualcharacter setzt das Individuum oder vielmehr die Individuen, also die Vielheit, die Individualität, kurz die Welt der Erscheinung voraus, er wird wie diese erst möglich durch die Zeit, durch die zeitliche Thätigkeit des allgemeinen intelligibeln Wesens.

Wenn sich dies nun so verhält, so ist erstens nicht ohne Weiteres einzusehen, warum die Charactere der verschiedenen Individuen nicht alle typisch gleich sind, was doch viel natürlicher wäre; zweitens aber ist noch weniger einzusehen, warum, wenn die Charactere doch einmal factisch unter einander so verschieden sind, jeder einzelne sich während der Dauer des Lebens, d. h. die ganze Zeit,

wo diese bestimmte Thätigkeit des allgemeinen Willens existirt, sich gleich bleiben und nicht vielmehr sich beständig ändern solle.

Die Annahme der französischen Naturalisten ist metaphysisch viel plausibler, dass nur typische Artcharactere, nicht aber Individualcharactere angeboren seien, dass aber durch Aenderung des Characters in verschiedenem Sinne die Individualcharactere sich allmälig herausbilden. Bei dieser Annahme befreundet man sich rückwärts viel leichter mit der All-Einheit des allgemeinen Wesens, denn die individuellen Abänderungen des ursprünglich gleichen Artcharacters lassen sich alsdann auf verschiedene Hirneindrücke zurückführen, deren jeder eine bleibende Veränderung im Hirne zurücklässt, welche bewirkt, dass hinfort eine Molecularbewegung in demselben Sinne, wie die durch jene Eindrücke hervorgerufene, leichter als eine im heterogenen Sinne entsteht. Es ist dies die Art, wie überhaupt die Gewohnheit eine Macht wird, in specieller Anwendung auf den Character. Das erste Handeln in einem bestimmten Sinne wird unter Annahme eines noch unbestimmten Characters rein durch die Motive entschieden; in welcher Art und Stärke dieselben an den Menschen herantreten, hängt von äusseren Verhältnissen ab. Ist aber die erste Handlung in einem bestimmten Sinne ausgefallen, so werden für den nächsten ähnlichen Fall die Motive, welche für die nämliche Entscheidung wie das vorige Mal wirken, einen gewissen, wenn auch noch so unmerklichen Vorzug gegen die entgegengesetzten Motive erlangt haben, welcher sich bei jeder in demselben Sinne ausfallenden Entscheidung erhöht.

So bildet sich die Eigenschaft heraus, dass gewisse Motive bei diesem Individuum eine grössere, andere eine geringere Wirkung üben, als durchschnittlich auf den typischen Artcharacter, und die Summe aller dieser Prävalenzen ist der Individualcharacter.

Nach dieser Ansicht entsteht mithin der Individualcharacter zunächst durch eine individuelle Beschaffenheit des Hirnes, die durch frühere, von äusseren Verhältnissen bedingte Eindrücke erzeugt ist; denn nur auf das Organ des Bewusstseins, nicht auf das Unbewusste kann die Gewohnheit einen directen Einfluss haben. Nichtsdestoweniger ändert sich mit der Beschaffenheit des Hirnes auch die Art der Thätigkeit, welche das Unbewusste auf dasselbe richtet; denn diese ändert sich mit jeder Aenderung des Organismus, und das Hirn ist einer der wichtigsten Theile desselben. Das Unbewussste ruft auf ein Motiv im Gehirn für gewöhnlich immer

die am leichtesten sich ergebende Reaction hervor; nur wo besonders wichtige, namentlich generelle Interessen bei einer Handlung auf dem Spiele stehen, kann man annehmen, dass es sich der Mühe unterzieht, mit einer anderen als dieser am leichtesten sich ergebenden Reaction auf den Reiz des Motives zu antworten, wie dieser Fall eintritt bei allem Handeln nach unbewussten Zwecken, wo also die Reaction, welche sonst unmittelbar dem Motive entsprechen würde, ausbleibt oder überboten wird durch eine andere, ausschliesslich durch unbewusste Zwischenglieder bedingte. In allen Fällen aber, wo das Unbewusste kein so erhebliches Interesse hat, dass es der Mühe lohnen würde, die am leichtesten sich ergebende Reaction durch eine andere zu ersetzen, wird auch eine gewohnheitsmässige Aenderung dieser am leichtesten sich ergebenden Hirnreaction eine Aenderung der Thätigkeit des Unbewussten zur Folge haben; die Art dieser Thätigkeit ist aber der Character selbst, wie wir früher (Cap. B. IV.) sagten, des Menschen eigenstes Wesen. Es ist kein Widerspruch, dass dieser Character im Unbewussten liegt, und doch seine Beschaffenheit durch das Hirn, das specifische Organ des Bewusstseins, mit bedingt werden soll; denn in's Bewusstsein treten nur die actuellen Schwingungszustände des Hirnes, dasjenige aber am Hirn, was die Art der Thätigkeit des Unbewussten bestimmt, sind ja nicht die actuellen Schwingungszustände, sondern die latente Disposition zu Schwingungszuständen in diesem oder jenem Sinne, und diese muss doch ihrer Natur nach hinter oder vielmehr vor dem Bewusstsein liegen.

Aus dieser Betrachtung geht hervor, dass der Mensch, selbst wenn er ohne Individualcharacter geboren wäre, als Erwachsener einen mehr oder weniger vom typischen Artcharacter abweichenden Individualcharacter sich erworben haben müsste. Wenn dieser Mensch nun aber Kinder zeugt, so wissen wir, dass nach dem Gesetze der Vererbung die von dem typischen Menschenhirne abweichenden eigenthümlichen Dispositionen seines Hirnes wahrscheinlich auf einige seiner Kinder mehr oder weniger vollständig übergehen. Dann wird solches Kind schon mit diesen latenten Dispositionen, welche den Individualcharacter bedingen, geboren, und sobald es in Verhältnisse tritt, wo diese Dispositionen wirksam werden, kommt sein angeborener Character zum Vorschein. Die Erscheinungen des Rückschlages in väterlicher und mütter-

33*

licher Linie, und die Vermischung solcher von verschiedenen Seiten überkommenen Eigenschaften machen die Untersuchung im einzelnen Falle sehr schwierig, woher die verschiedenen Eigenschaften eines angeborenen Characters stammen; dennoch ist die unläugbare Thatsache des angeborenen Characters nur so zu erklären. Ob der erste Mensch einen Individualcharacter gehabt habe, ist eine ganz müssige Frage: sein Artcharacter war ja sein Individualcharacter.

Jeder Mensch bringt heutzutage den Haupttheil seines Characters mit auf die Welt; wie gross im Verhältniss zu diesem der Theil ist, den er sich hinzu erwirbt, hängt von der Ungewöhnlichkeit und abnormen Beschaffenheit der Verhältnisse ab, in denen er sich bewegt. In den allermeisten Fällen reicht die Gewohnheit eines Menschenlebens nicht aus, um in dem ererbten Character tiefeingreifende Veränderungen hervorzubringen. Gewöhnlich beschränkt sich der erworbene Theil des Characters auf neu hinzutretende unwichtigere Eigenschaften, oder Verstärkung vorhandener, oder Schwächung anderer durch Nichtgebrauch. Das letztere findet relativ im geringsten Maasse statt, denn wie von allem Lernen das schwerste das Vergessen des Erlernten ist, so von allen Characteränderungen die schwierigste die Unterdrückung und Abschwächung vorhandener Eigenschaften. Dies ist es besonders, was Schopenhauer dazu veranlasste, die Unveränderlichkeit des Characters zu behaupten. — Wer an der Thatsache der Vererbung auch der erworbenen Charactereigenschaften zweifeln sollte, den verweise ich auf Beispiele von der Vererbung anderweitiger erworbener Eigenschaften.

Niemand wird bezweifeln, dass die in gewissen Familien erblichen Krankheitsanlagen, wenn man im Stammbaume rückwärts geht, auf einen Vorfahren hinführen müssen, der sie nicht mehr ererbt, sondern erworben hat. Dass sich amputirte Arme und Beine und dergleichen Verstümmelungen nicht vererben, beweist gegen unsere Behauptung gar nichts, denn es sind zu grobe und handgreifliche Eingriffe in die typische Idee der Gattung, als dass man ihre Realisation im Kinde erwarten könnte; dagegen vererben sich in der That erworbene Eigenschaften um so leichter, je weniger sie den Arttypus stören, in je minutiöseren organischen Veränderungen sie bestehen. Letzteres ist aber bei allen Dispositionen des Gehirnes zu gewissen Schwingungszuständen der Fall. Es ist

eine bekannte Erfahrung, dass die Jungen von gezähmten Thieren zahmer werden, als die jung eingefangenen von wilden, dass von Hausthieren wieder diejenigen Jungen am zahmsten, folgsamsten, gelehrigsten u. s. w. zu werden versprechen, die von den zahmsten, folgsamsten, gelehrigsten Eltern stammen. Jede Dressur eines Thieres nach einer bestimmten Richtung bietet um so mehr Aussicht auf Erfolg, je weiter die Dressur der Eltern in derselben Richtung gediehen war. Junge undressirte Jagdhunde von ausgezeichneten Eltern machen bei der Jagd fast von selbst Alles ziemlich richtig, während bei Hunden, die von Eltern stammen, welche nie zur Jagd gebraucht wurden, die Jagddressur eine furchtbare Arbeit ist. Dies Alles sind Beispiele von erworbenen Eigenschaften, welche sich dennoch vererben. Sie gehören ganz und gar mit zum Gegenstande unserer Betrachtung, dem Individualcharacter im weiteren Sinne, d. h. der Summe von körperlichen und geistigen Merkmalen, welche ein Individuum höherer Ordnung (auch abgesehen von seiner räumlichen Besonderung durch den eingenommenen Ort und den in Besitz genommenen Stoff) von allen anderen Individuen unterscheidet.

Wenn wir bei der Betrachtung des menschlichen Individualcharacters bisher den engeren Sinn von Character in's Auge fassten, so geschah dies nur, weil sich um letzteren die Controversen hauptsächlich bewegen, nicht als ob die Unterschiede in den geistigen Anlagen, Fähigkeiten und Talenten nicht ebenso wesentlich bei Begründung individueller Unterschiede wären. Wer jedoch unserer Entwickelung über den Character im engeren Sinne beistimmend gefolgt ist, der wird ohne Weiteres einsehen, dass letztere Unterschiede noch viel weniger auf eine andere Weise entstehend gedacht werden dürfen, und es wäre deshalb eine Wiederholung der Entwickelung für dieselben ganz überflüssig.

Ich füge nur noch hinzu, dass, während der Character im engeren Sinne sich durch Kreuzung immer wieder ausgleicht, und im Wesentlichen für das Menschengeschlecht ziemlich auf derselben Stufe bleibt, dass die geistigen Anlagen und Fähigkeiten im Menschengeschlechte in einer fortwährenden Steigerung begriffen sind.

Dies kommt daher, dass die verschiedenen Charactere, insoweit sie nicht gar zu excentrische Ausgeburten sind, ziemlich gleich gut durch's Leben kommen, der mit höheren geistigen An-

lagen begabte Mensch aber im Kampfe um's Dasein allemal im Vortheil ist. Noch mehr als bei Individuen tritt die Wahrheit dieses Gegensatzes bei Völkern auf; ihr Character hat für ihren Kampf um's Dasein eine verschwindend kleine Bedeutung im Verhältniss zu ihrer geistigen Befähigung und Bildung.

Bald bleibt das offene, gerade und tapfere, bald das listige, verrätherische und feige, bald das langsame und ausdauernde, bald das schnell fertige und schnell wieder abspringende, bald das sittenstrenge, bald das verderbte, immer aber auf die Dauer das geistig höher stehende Volk der Sieger im Kampfe um's Dasein. Die höher stehenden Kaukasier führen denselben naturnothwendigen Vernichtungskrieg gegen die zu sehr zurückgebliebenen Racen, wie die Wanderratte gegen die Hausratte.

So wirkt auch in diesem Gebiete der Kampf um's Dasein befestigend und steigernd auf die individuellen Unterschiede, seien dieselben nun durch Zufälligkeiten oder unbewusste Absicht bei der Zeugung, seien sie durch äussere Lebensverhältnisse oder eigenen bewussten Fleiss zuerst entstanden.

Dieselben Resultate, welche wir hier auf einem anderen Wege zu gewinnen vorzogen, hätten wir natürlich auch erhalten, wenn wir auf die Resultate der beiden vorigen Capitel unmittelbar weiter gebaut und von der Entstehung der Urzelle an noch einmal die verschiedenen Ursachen der individuellen Abweichungen in's Auge gefasst hätten. Die Uebereinstimmung des Zieles, zu welchem beide Wege führen, mag zur Bekräftigung dienen. Der Unterschied, welcher dabei noch auszugleichen wäre, ist folgender:

Bei niederen Organismen, wo die Abweichungen wesentlich im Körperbau und den organischen Functionen liegen, suchten wir dem entsprechend die Entstehung der individuellen Abweichungen vorwiegend in derjenigen Periode des Lebens, welche Modificationen den geringsten Widerstand entgegensetzt; beim Menschen aber, wo die Abweichungen der geistigen Eigenschaften ein die der körperlichen weit überragendes Interesse verdienen, mussten wir natürlich die Entstehung dieser Abweichungen in derjenigen Periode des Lebens suchen, wo die geistigen Functionen bereits in Thätigkeit sind, also nach der Geburt und nicht in der allerersten Zeit nach derselben; aber auch hier werden wir dieselben nicht in die späteren Perioden des Lebens setzen

dürfen, wo die Entwickelung gleichsam verhärtet, sondern in das empfängliche Kindes- und Jugendalter.

Im Wesentlichen aber ist die Quelle der individuellen Unterschiede durch das ganze Reich der Organisation dieselbe: äussere Verhältnisse bedingen einen abweichenden Bau des Organismus, und der abweichende Bau des Organismus bedingt eine Abweichung der auf ihn gerichteten Thätigkeit des All-Einigen Unbewussten. Diese Unterschiede treten hinzu zu dem bereits durch die Verschiedenheit des erfassten Stoffes bedingten, und bilden zusammen diejenige Summe von Unterschieden, welche jedem Individuum seine Einzigkeit verbürgt.

XI.

Die Allweisheit des Unbewussten und die Bestmöglichkeit der Welt.

Zu allen Zeiten und unter allen Völkern hat man die Weisheit des Weltschöpfers, Weltordners oder Weltlenkers bewundert und gepriesen. Keines von allen Völkern, welche im Laufe der Geschichte nur eine mittlere Culturstufe errungen haben, wie immer seine sonstigen Ansichten in religiöser und philosophischer Beziehung beschaffen sein mochten, war so roh, dass nicht diese Erkenntniss bei ihm Eingang gefunden hätte und zum mehr oder weniger begeisterten Ausdruck gelangt wäre. Wenn auch dieser Ausdruck zum Theil auf Rechnung einer aus gewinnsüchtiger Absicht gegen die Götter gerichteten Schmeichelei zu stellen sein mag, so bleibt doch jedenfalls der grössere Theil desselben als Kundgebung einer wahrhaften Ueberzeugung bestehen. Diese Ueberzeugung drängt sich schon dem kindlichen Gemüthe auf, sobald es die wunderbare Combination von Mitteln und Zwecken in der Natur zu begreifen anfängt. Nur wer die Naturzwecke läugnet, kann sich dieser Ueberzeugung verschliessen; eine solche Ansicht aber kann sich erst aus systematisch geordneten philosophischen Abstractionen entwickeln, da sie der ersten natürlichen Auffassung der Naturerscheinungen zuwiderläuft. Ehe noch die Menschen abstrahiren, werden sie von der Macht des concreten Falles auf das Stärkste ergriffen, und die tiefer angelegten Köpfe einer kindlichen Nation können über die Erkenntniss eines auffälligen Naturzweckes schon in einem einzelnen Falle in tiefes Staunen und Ehrfurcht gerathen. So erzählt man von einem Braminen der Vorzeit, dass er über eine Insecten fangende Pflanze in solches Staunen versunken sei, dass er, ohne Speise und Trank zu nehmen, vor derselben

bis an's Ende seines Lebens sitzen geblieben sei. — Kommt dann der Mensch zu Inductionen aus den concreten Fällen, so sind es solche Sätze, wie: „Die Natur thut nichts vergebens; die Natur macht Alles auf's Beste; die Natur bedient sich zu ihren Zwecken der einfachsten Mittel und Wege"; in welchen er schon frühe die in der Natur waltende Weisheit anerkennt. Ihren stärksten rationellen Ausdruck findet jene Ueberzeugung in der Periode des Leibniz und Wolf. Wenn auch Leibniz in seiner Wegläugnung des Uebels aus der Welt über das Ziel hinwegschoss, wenn auch ein grosser Theil der schwärmerischen Lobpreisungen von den Nachbetern der „besten Welt" nur hohle, phrasenreiche Declamationen waren, die der von ihnen vertretenen Sache in den Augen der Nachwelt bloss schadeten, so bleibt doch ein ewig wahrer Kern davon bestehen.

Betrachten wir nämlich die Sache im Anschluss an unsere früheren Resultate, so stellt sie sich folgendermaassen: Nach Cap. C. I. kann das Unbewusste niemals irren, ja nicht einmal zweifeln oder schwanken, sondern wo der Eintritt einer unbewussten Vorstellung gebraucht wird, erfolgt derselbe momentan, den im Bewusstsein sich zeitlich auseinanderzerrenden Reflexionsprocess implicite in den Einen Moment des Eintrittes zusammenschliessend, und zweifellos richtig, da dem Unbewussten kraft seines absoluten Hellsehens alle nur irgend zur Sprache kommenden Data zu Gebote stehen, und zwar immer und momentan zu Gebote stehen, nicht wie die Data bei der bewussten Reflexion erst durch mühsames Nachsinnen aus dem Gedächtnisse eines nach dem anderen herangeholt werden müssen, und noch öfter gänzlich fehlen. Alle zukünftigen Zwecke, die nächsten wie die fernsten, und alle Rücksichten auf die Möglichkeit des Eingreifens in dieser oder jener Weise wirken auf diese Art im Entstehungsmomente der bedurften Vorstellung zusammen, und so kommt es, dass jedes Eingreifen des Unbewussten gerade in dem angemessensten Moment eintritt, wo das gesammte Zweckgerüst der Welt es erfordert, und dass die unbewusste Vorstellung, welche die Art und Weise des Eingreifens bestimmt, die diesem gesammten Zweckgerüste angemessenste von allen möglichen ist. Ein solches Eingreifen des Unbewussten in einer sich ganz nach der Besonderheit des Falles richtenden Weise findet nach unseren Untersuchungen im Gebiete des organischen Lebens in jedem

Momente statt; sowohl die in einem durch Ernährung hergestellten Ersatz des abgenutzten Materials und in einem unaufhörlichen Kampfe gegen eingreifende Störungen bestehende Erhaltung, als auch die theils in einer Neubildung zufällig zerstörter Theile, theils in einer Steigerung der individuellen Lebensform sich äussernde Fortbildung, als auch die durch Herstellung neuer Individuen zur Fortpflanzung werdende Fortbildung, sie alle drei sind nur denkbar durch ein unaufhörliches, in jedem Moment sich erneuerndes Eingreifen des Unbewussten an jeder einzelnen Stelle des Organismus gleichzeitig; jeder dieser Eingriffe modificirt sich nach den besonderen Umständen, auf die er sich bezieht, und jeder behält doch gleichmässig die grossen Zwecke im Auge, denen sie alle gemeinschaftlich dienen.

Jede natürliche Ursache zeigt sich hiernach als Mittel für die grossen Zwecke der Vorsehung, jede natürliche Ursache im Reiche des Organischen stellt sich dar als eine unmittelbare Betheiligung des Unbewussten einschliessend. Aber diese unausgesetzten Eingriffe der Vorsehung sind selbst natürlich, d. h. nicht willkürlich, sondern gesetzmässig, nämlich durch den ein für alle Mal feststehenden Endzweck und die augenblicklich vorliegenden Verhältnisse, in welche eingegriffen wird, mit logischer Nothwendigkeit bestimmt.

Wenn die christliche Auffassung es so sehr hervorhebt, dass Gottes Wirken nicht bloss eine Leitung im Ganzen und Grossen sei, sondern dass seine unermessliche Grösse gerade darin sich am wunderbarsten offenbare, dass sie allgegenwärtig in jedem Kleinsten wirksam sei, so ist diese Ansicht durch unsere Betrachtungen in Bezug auf das organische Leben in der That nur bestätigt.

Aber hiermit ist die Zweckmässigkeit der Thätigkeit des Unbewussten noch nicht erschöpft, sondern um wie viel mehr die Klugheit dessen zu loben ist, der sich einer stets wiederkehrenden Arbeit durch die Construction einer sinnreichen Maschine überhebt, als dessen, der dieselbe in jedem einzelnen Falle auf's Geschickteste selbst verrichtet, so müssen wir auch die Weisheit des Unbewussten weit mehr noch da bewundern, wo dasselbe sich einen Theil seiner Eingriffe durch eigens dazu hergestellte Mechanismen oder auch durch geschickt benutzte schon vorhandene äussere Verhältnisse erspart, als da, wo dasselbe die vorhandenen Aufgaben durch fortwährendes directes Eingreifen in vortrefflichster Weise löst.

Beispiele hiervon haben wir während des Verlaufes unserer

Untersuchungen so zahlreich gefunden, dass ich hier kaum eine besondere Verweisung, geschweige denn Aufzählung für nöthig halte. Der umfassendste und wichtigste von allen aber ist das System der physikalisch-chemischen Naturgesetze.

Wie viel Mechanismen aber auch das Unbewusste zur Erleichterung seiner Arbeit benutzen möge, so können diese doch niemals das fortwährende directe Eingreifen entbehrlich machen, denn sie gehen ihrer Natur nach auf eine Classe gleichartiger Fälle, während in Wirklichkeit jeder Fall sich vom anderen unterscheidet; es lässt also der besteingerichtete Mechanismus immer einen Rest von Arbeit übrig, der nach wie vor der directen Thätigkeit des Unbewussten anheimfällt, und welcher in der vollständigen Anpassung an die Einzigkeit des vorliegenden Falles besteht. Sobald der Kraftaufwand zur Herstellung eines Mechanismus grösser würde, als die durch den Mechanismus erreichte Kraftersparniss (was bei allen solchen Umstandscombinationen der Fall ist, die ihrer Natur nach nur selten eintreten, oder wo sich aus anderweitigen Gründen ein Mechanismus nur schwer construiren lässt), da muss natürlich die directe Thätigkeit des Unbewussten ohne Weiteres einstehen. Solcher Art sind z. B. die Eingriffe des Unbewussten in menschlichen Gehirnen, welche den Verlauf der Geschichte auf allen Gebieten der Culturentwickelung im Sinne des vom Unbewussten beabsichtigten Zieles bestimmen und leiten.

Wenn wir nun nach alle dem nicht umhin können, dem Unbewussten erstens absolutes Hellsehen (welches dem theologischen Begriffe der Allwissenheit entspricht), zweitens eine unfehlbare und zweifellose logische Verknüpfung der umfassten Data und möglichst zweckmässiges Handeln im möglichst angemessenen Moment (theologisch mit der Allwissenheit vereinigt in Allweisheit), und drittens ein unaufhörliches Eingreifen in jedem Moment und an jeder Stelle (theologisch Allgegenwart, man müsste hinzufügen allzeitliche Allgegenwart) zuzuschreiben, wenn wir ferner erwägen, dass im ersten Moment, wo das Unbewusste in Thätigkeit trat, also im Moment der ersten Setzung und Veranlagung dieser Welt, eben dieselbe ideale Welt aller möglichen Vorstellungen, also auch aller möglichen Welten und Weltziele und Weltzwecke und ihrer möglichen Mittel im allwissenden Unbewussten ruhte, — wenn wir endlich berücksichtigen, dass die Kette der Finalität ihrer Natur nach nicht unendlich gedacht werden kann, wie die der Causalität, sondern in einem letzten Zweck endigen muss, weil jedes vorher-

gehende Glied der Kette bei der Finalität durch das folgende bedingt wird, also eine vollendete Unendlichkeit von Zwecken in der Vorstellung befasst werden müsste, und doch noch alle die unendlich vielen Finalglieder als unmögliche in der Luft schweben würden, weil sie vergebens des Endzweckes harren, der sie erst bestimmen soll, — so dürfen wir uns wohl mit Recht dem Vertrauen hingeben, dass die Welt so weise und trefflich, als nur irgend möglich ist, eingerichtet und geleitet werde, dass wenn in dem allwissenden Unbewussten unter allen möglichen Vorstellungen die einer besseren Welt gelegen hätte, gewiss diese bessere statt der jetzt bestehenden zur Ausführung gekommen wäre, dass sich das irrthumsunfähige Unbewusste weder bei der Setzung dieser Welt über ihren Werth hätte täuschen können, noch auch, dass bei der allzeitlichen Allgegenwart des Unbewussten jemals eine Pause seines Wirkens möglich gewesen sein könne, wo durch eine solche Nachlässigkeit in der Weltregierung die besser angelegte Welt sich hätte von selbst verschlechtern können. Somit können wir die Behauptung des Leibniz, „dass die bestehende Welt die beste von allen möglichen sei", nur für vollkommen gerechtfertigt halten. Freilich ist der Weg, auf welchem wir zu der überwiegenden Wahrscheinlichkeit dieser Annahme gekommen sind, ein indirecter. Auf directem Wege dahin zu streben, ist ja auch eine offenbare Unmöglichkeit, denn wie sollten wir je die unendlich vielen möglichen Welten begreifen, wie die bestehende ausreichend erkennen, um sie mit jenen erschöpfend zu vergleichen? Wohl aber war es uns möglich, im Unbewussten die Existenz derjenigen Eigenschaften nachzuweisen, denen zufolge es die möglichen Welten gleichsam mit einem Blicke überschauen, und von diesen möglichen Welten diejenige realisiren musste, welche den vernünftigsten Endzweck auf die zweckmässigste Weise erreicht.

Wenn wir nun aber auch in dieser Hinsicht mit Leibniz übereinstimmen, so können wir doch keineswegs seine Auffassung des Uebels billigen, welche er vom Athanasius und Augustinus übernommen hat, und welche darin besteht, dasselbe für etwas rein Privatives, für einen geringeren Grad des Wohles zu erklären. Würde es für etwas Negatives im wahren Sinne des Wortes erklärt, so könnte man dies, recht verstanden, nur billigen,

denn Lust und Schmerz, Wohl und Uebel verhalten sich in der That wie Positives und Negatives, d. h. wie Thesis und Antithesis; nur ist zu bemerken, dass das Negative genau so viel Realität hat, wie das Positive, dass es rein eine Sache des subjectiven Standpunctes, mithin, da dieser ein selbstgewählter ist, eine Sache der Willkür ist, welches von zwei Entgegengesetzten man als positiv, welches man als negativ bezeichnen wolle.

Leibniz ist aber auch ein zu feiner und im Besonderen zu mathematischer Kopf, um aus der Negativität des Uebels seine Unrealität aufzeigen zu wollen; — da es ihm aber doch allein um diese *in majorem Dei gloriam* zu thun ist, so thut er den Thatsachen Gewalt an, und schreibt dem Uebel nicht einen negativen, sondern einen bloss privativen und zwar relativ-privativen Character zu, d. h. er behauptet: „Das Uebel ist nicht der Gegensatz, sondern der Mangel des Wohles, und zwar wäre nur das absolute Uebel der absolute Mangel des Wohles, jedes relative Uebel aber ist nur ein relativer Mangel, d. h. ein geringerer Grad des Wohles."

Dies ist eine thatsächliche Unwahrheit, denn aus dem Satze würde ohne Weiteres folgen, dass ich die Verbindung des Uebels *a* mit dem Wohle *A* dem Besitze des letzteren allein vorziehen müsste, da ja das Uebel *a* noch lange nicht absolutes Uebel, d. h. Null-Wohl ist, sondern nur ein geringerer Grad von Wohl ist, also den in *A* enthaltenen Grad von Wohl noch um den seinigen vermehrt. Das *non plus ultra* des Wahnsinns aber wäre nach dieser Ansicht, wenn Jemand, um ein grosses Uebel zu vermeiden, auf ein Wohl verzichtet, und der Mensch, der alle nur denkbaren körperlichen und geistigen Qualen gleichzeitig im äussersten Maasse erduldet, wäre glücklich zu preisen selbst in diesem Moment gegen den unempfindlichen Zustand des Chloroformirten, um nicht zu sagen gegen den friedlichen Schlummer des Todes. In solche unnatürliche Verzerrungen führt eine falsche Hypothese, die um tendenziöser Zwecke willen erfunden wird.

Fragen wir aber nach der Tendenz, in welcher sie aufgestellt wurde, so erweist sich dieselbe merkwürdiger Weise als ein Irrthum, also die ganze Hypothese als überflüssig.

Man glaubte nämlich in der Existenz eines realen Uebels einen Widerspruch gegen die vollkommene Welt vor sich zu haben. Mit dem Worte „vollkommen" ist von jeher viel Unfug getrieben

worden; schon Plato (Timäos 7) und Aristoteles hielten die Welt für eine Kugel und die astronomischen Bewegungen für kreisförmige, weil die Kugel die vollkommenste Gestalt und die Kreisbewegung die vollkommenste Bewegung sei, und auch in alten Lehrbüchern der Artillerie kann man lesen, dass man deshalb mit Kugeln schiesst, weil die Kugel die vollkommenste Gestalt ist.

Wenn „vollkommen" überhaupt einen Sinn haben soll, so kann es nur der sein: „das Bestmöglichste seiner Art", denn besser als möglich kann doch nichts sein, auch nur in diesem Sinne hatte man Grund, die Welt für vollkommen zu halten. Nun schob man aber unvermerkt dem Vollkommenen einen anderen Begriff unter, den des Makellosen, oder Mangellosen, einen absoluten Werth Repräsentirenden, den Besitzer mit ungetrübter Seligkeit erfüllenden. Von einer solchen Vollkommenheit der Welt war aber nicht das Mindeste auch nur im Entferntesten wahrscheinlich gemacht, es war eine grundlose Unterstellung, durch Begriffsverwirrung entstanden. Man meinte, das Bestmöglichste müsse auch gut sein, und dachte gar nicht daran, dass die Bestmöglichkeit einer Sache nicht das Mindeste über ihre Güte aussagt, dass sie deshalb so schlecht sein kann, wie sie will, ja dass in gewissen Fällen das möglichst Beste und das möglichst Schlechte geradezu identisch ist, wo nämlich nur ein Fall möglich ist, oder auch, wo alle möglichen Fälle an Güte einander gleich sind. Also deshalb, weil diese Welt die bestmöglichste, kann sie immer noch herzlich schlecht sein, und da eben ihre Bestmöglichkeit gar nichts über ihre Güte aussagt, so kann auch der stärkste Nachweis ihrer Schlechtigkeit niemals ein Einwand gegen ihre Bestmöglichkeit werden, und folglich können die Widerlegungen dieser Einwände nie eine Stütze für die Behauptung der Bestmöglichkeit werden, sind also in dieser Beziehung ganz überflüssig.

Nur wenn die aufgezeigten Mängel und Schlechtigkeiten eine Anwendung unangemessener Mittel zu nachweislich vorhandenen Zwecken bewiesen, nur dann würden sie einen Zweifel an der Allweisheit des Unbewussten und dadurch indirect, aber nur indirect, auch an der Bestmöglichkeit der Welt begründen. Dies ist aber weder in Bezug auf das Uebel, noch in Bezug auf das moralisch Böse, noch in Bezug auf das Wohlleben der Unsittlichen und Leiden der Tugendhaften der Fall; die Zwecke, zu

welchen diese Umstände unangemessene Mittel wären, müssten das Walten allgemeiner Glückseligkeit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit sein. Was zunächst die Sittlichkeit und Gerechtigkeit betrifft, so haben beide nur eine Bedeutung auf dem Standpuncte der Individuation, d. h. sie gehören nur der Welt der Erscheinung, nicht dem Wesen derselben an. Die Individuation verlangt als Grundinstinct zur Erhaltung der Individuen, also als Grundbedingung ihrer Möglichkeit, den Egoismus; ohne Egoismus keine Individuation; mit Egoismus nothwendig sofort Verletzung des Anderen Behufs des eigenen Vortheils, d. h. Unrecht, Böses, Unsittlichkeit u. s. f. Dies Alles ist also ein nothwendiges, um der Individuation willen unvermeidliches Uebel, wie ich schon Cap. A. VIII. S. 144 im Gebiete organischer Einrichtungen darauf hingewiesen habe, dass gewisse unvermeidliche Uebelstände trotz ihrer Zweckwidrigkeit gegen gewisse Zwecke ertragen werden müssen, weil ihre Umgehung eine Zweckwidrigkeit gegen noch wichtigere Zwecke sein würde.

Zu bewundern ist also nur die Weisheit des Unbewussten, die erstens als Gegengewicht gegen den nothwendigen Egoismus jene anderen Instincte, wie Mitleid, Wohlwollen, Dankbarkeit, Billigkeitsgefühl und Vergeltungstrieb, in des Menschen Brust gelegt hat, welche zur Verhütung vieles Unrechtes und Erzeugung positiver Wohlthaten dienen, und von welchen der Vergeltungstrieb und das Billigkeitsgefühl in Verbindung mit dem Staatenbildungstriebe nach Uebertragung der Vergeltung an die Staatsgewalt die Idee der Gerechtigkeit erzeugen, welche nun ihrerseits durch die in Aussicht gestellte Strafe die Unterlassung des Unrechtes zu einer Sache des Egoismus macht, so dass dieser sich selbst in seinen Ueberschreitungen aufhebt.

Aber ganz abgesehen von dieser bewunderungswürdigen Einrichtung sind und bleiben doch Sittlichkeit und Gerechtigkeit immer nur Ideen, die bloss in Bezug auf das Verhalten der Individuen zu einander, oder zu den aus den Individuen gebildeten Corporationen eine Bedeutung haben, aber auf das innere Wesen der Individuen angewendet, d. h. auf das All-Einige Unbewusste — abgesehen von der Form seiner Erscheinung — bedeutungslos werden. Da nun aber das All-Eine letzten Endes nur insoweit an der Welt interessirt sein kann, als es mit seinem Wesen an ihr betheiligt ist, in ihr drin steckt, und da die Form der Erscheinung wohl wichtiger Durchgangspunct,

aber, abgesehen von ihrer Rückwirkung auf das Wesen selbst, unmöglich letzter Zweck sein kann, so werden auch Sittlichkeit und Gerechtigkeit als formelle Ideen in Bezug auf ihren teleologischen Werth für das Unbewusste nur nach einem solchen Maassstabe gemessen werden können, der ausschliesslich ihre Wirkung auf dessen Wesen berücksichtigt.

Diesen giebt aber allein die durch Sittlichkeit und Unsittlichkeit, durch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in sämmtlichen Betheiligten, handelnden wie leidenden Individuen, erzeugte Summe von Lust und Schmerz, denn diese erst sind etwas ganz Reales, nicht wie Sittlichkeit und Gerechtigkeit blosse Bewusstseinsideen, und das Unbewusste ist das gemeinschaftliche Subject, welches sie in allen den verschiedenen Bewusstseinen fühlt. Also nicht an sich kann sittliches Handeln für das Unbewusste einen Werth haben, sondern nur, insofern es die Summe des von ihm zu fühlenden Leides verringert; nicht an sich, auch nicht um der Sittlichkeit willen kann die Gerechtigkeit einen Werth haben, sondern nur insofern sie durch Verminderung unsittlichen Handelns das zu fühlende Leid vermindert. Wenn also auch Sittlichkeit und Gerechtigkeit als solche nicht Zwecke im Weltprocesse sein können, so könnten sie es wohl um der Glückseligkeit willen sein, wenn diese, als ein das Wesen des Unbewussten unmittelbar betreffender Gegenstand, als Zweck betrachtet werden darf, was man zunächst wohl meinen sollte. Als Zwecke in solchem relativen Sinne können aber Sittlichkeit und Gerechtigkeit allerdings ohne Widerspruch mit den Thatsachen betrachtet werden, da in der That die schon erwähnten Instincte, besonders aber die mehr und mehr sich vervollkommnende Gerechtigkeitspflege als Mittel zur Verminderung des unsittlichen und ungerechten Handelns anerkannt werden müssen. Gänzlich ablegen aber müssen sie ihren Anspruch auf absolute Gültigkeit, und sich mit einer sehr untergeordneten relativen Bedeutung bescheiden, wobei noch hinzukommt, dass, wie die Unsittlichkeit ein unvermeidlicher Uebelstand ist, ohne den keine Individuation möglich ist, so die Anforderung einer directen göttlichen Gerechtigkeitspflege ein theologischer Unverstand ist, der um eines ganz geringfügigen Nutzens willen die Welt unaufhörlich aus den Fugen ihrer Gesetze rücken müsste. Von der Glückseligkeit, d. h. der möglichsten Verminderung des Schmerzes und der möglichsten Erhöhung

der Lust, sollte man nun allerdings meinen, dass sie als etwas das Wesen des Unbewussten selbst Betreffendes, ganz Reales, *eo ipso* Zweck sein müsste, besonders da kein anderes Subject zum Fühlen des Schmerzes und der Lust da ist, als das All-Einige Unbewusste; dem entsprechend sehen wir auch in der That eine Menge Veranstaltungen zur Abwehrung des Schmerzes und Erhöhung der Lust getroffen.

Ebenso wenig können wir läugnen, dass unter Voraussetzung der Individuation und des damit zusammenhängenden Egoismus die unabweisbare Nothwendigkeit des Schmerzes im Kampfe um's Dasein und im Tode des Individuums gegeben ist; gleichwohl finden wir eine Menge Thatsachen, die in Bezug auf die Glückseligkeit als zweckwidrig erscheinen, und nur dadurch zu begreifen sind, wenn die anderen Zwecke, denen sie dienen, z. B. Vervollkommnung des Bewusstseins u. s. w., wichtiger als die Glückseligkeit sind; ja schon bei der Individuation selbst ist dies der Fall. Nun können wir aber schlechthin nicht begreifen, wie es einen Zweck geben soll, der der Glückseligkeit vorangehen könne, da doch nichts directer als diese das Wesen des Unbewussten angehen kann; wir können nicht begreifen, wie es etwas geben könne, was ein Opfer an Glückseligkeit lohnt, es sei denn die Aussicht einer höheren Glückseligkeit, oder was das Aufsichnehm n eines Schmerzes lohnt, es sei denn die Aussicht auf Vermeidung eines grösseren Schmerzes; das hiesse ja sonst die Zähne in sein eigenes Fleisch schlagen. Wenn also wirklich Glückseligkeit der höchste Zweck sein soll, so kann es nur solche Leiden geben, die unvermeidlich sind, um dafür auf einer anderen Seite, oder in einem späteren Stadium des Processes eine um so höhere Glückseligkeit zu erlangen. Wenn aber hierzu keine Aussicht wäre, so wäre die Existenz eines Weltprocesses oder einer Welt überhaupt vernünftigerweise nicht zu begreifen, und die Erreichung weiss Gott welcher anderen Zwecke könnte für die Uebernahme eines die Lust überwiegenden Schmerzes keinen vernünftigen Grund abgeben.

Hier ist nun der Punct, von dem aus wir wieder auf Leibniz zurückkommen können. Denn es wäre doch zu sehr zu verwundern, wenn die Begriffsverwechselung zwischen der vollkommenen Welt als bestmöglichsten, und der vollkommenen Welt als durchweg guten und makellosen, bei einem so feinen Kopfe wie Leibniz nicht eine versteckte Unterlage hätte, welche die

Tendenz der Theodicee in gewissem Sinne rechtfertigt. Diese ist aber auch allerdings vorhanden; denn nicht, wie vorgegeben, um die Bestmöglichkeit der Welt zu retten, suchte Leibniz ihren Werth durch die Privativität des Uebels und des Bösen zu erhöhen, sondern um den Schöpfer *wegen seiner Schöpfung* zu rechtfertigen.

Nämlich unter *allen möglichen Welten* ist der Fall nicht mit inbegriffen, dass *keine* Welt geschaffen werde, weil eben *keine* Welt auch keine *Welt*, also auch *keine* der möglichen *Welten* ist; sollte sich nun herausstellen, dass diese bestehende Welt *schlechter als keine* ist, so würde den Schöpfer der Vorwurf treffen, warum er sie *überhaupt* geschaffen habe, da es doch vernünftiger gewesen wäre, keine zu schaffen. Dann würde die Schöpfung als solche, ganz abgesehen davon, *wie* sie ausgefallen ist, einem *unvernünftigen* Act ihren Ursprung verdanken, und man hätte dann nur die Wahl, *entweder* anzunehmen, dass die Vernunft des Schöpfers an diesem ursprünglichen Acte keinen Antheil habe, und dass ihr nur die Aufgabe zugefallen sei, den ohne ihr Zuthun gesetzten, über die Existenz entscheidenden Anfang auf die bestmöglichste Weise fort- und durchzuführen, *oder* aber zuzugeben, dass die im Einzelnen unbestreitbare Weisheit des Schöpfers im Ganzen in einen fundamentalen Irrthum verfallen und mithin sich selbst völlig untreu geworden sei, wenn man nämlich die Behauptung aufrecht erhalten will, dass bei jenem ursprünglichen Acte die *Totalität* des Schöpfers betheiligt gewesen sei, also auch seine *Vernunft*. Die *zweite* Annahme ist zu monströs; wie könnte die Allweisheit sich selbst so untreu werden, gerade in dem wichtigsten Momente die grösste Dummheit zu begehen? Auf die *erste* Annahme wollte und konnte aber Leibniz *ebenso wenig* eingehen, weil er innerhalb Gottes keine Mehrheit der Attribute anerkannte. Folglich blieb ihm nur übrig, sich *im Voraus* gegen die *Möglichkeit* zu sichern, dass diese Welt sich als *schlechter wie keine* herausstellen könnte, und *zu diesem Zwecke* erfand er die Lehre von dem privativen Character des Uebels.

Wir, die wir uns die Unbefangenheit der Betrachtung vor Allem zu wahren suchen, werden im nächsten Capitel die Frage *empirisch* zu lösen versuchen, ob diese Welt ihrem Nichtsein vorzuziehen oder nachzustellen sei. Sollte sich dann das Letztere

ergeben, so werden wir uns der Consequenz nicht verschliessen, dass die Existenz der Welt einem unvernünftigen Act ihre Entstehung verdanke, werden aber nicht annehmen, dass die Vernunft selbst in diesem einen Puncte plötzlich unvernünftig geworden sei, sondern dass derselbe nur deshalb ohne Vernunft vollzogen sei, weil die Vernunft nicht bei ihm betheiligt wár. Dies wird uns dadurch möglich, weil wir zwei Thätigkeiten im Unbewussten kennen, von denen die eine, der Wille, eben die an sich unlogische (nicht antilogische, sondern alogische), unvernünftige ist. Da wir nun rückwärts schon längst wissen, dass alle reale Existenz dem Willen ihre Entstehung verdankt, so wäre schon *a priori* nur das zu bewundern, wenn diese Existenz als solche nicht unvernünftig wäre.

Wie aber auch die Entscheidung ausfallen möge, keinenfalls wird aus ihr ein Einwand gegen die Allweisheit des Unbewussten und gegen den Satz herzuleiten sein: dass von allen möglichen Welten die bestehende die beste sei.

XII.

Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins.

Orientirung über die Aufgabe.

Die Aufgabe dieses Capitels ist, zu untersuchen, ob das Sein oder das Nichtsein dieser bestehenden Welt den Vorzug verdiene. Mehr als irgend vorher muss hierbei um die Nachsicht des Lesers gebeten werden, da eine einigermaassen erschöpfende Behandlung des Gegenstandes ein ganzes Werk in Anspruch nehmen würde. Dennoch kann hier sowohl aus äusseren Gründen, als auch besonders deshalb nur eine episodische Behandlung gestattet sein, weil das Resultat dieser Untersuchung zwar für die Klärung der letzten Principien der Philosophie von Wichtigkeit, aber nicht von unmittelbarem Einflusse auf den im Titel des Werkes versprochenen Hauptinhalt, „das Unbewusste", ist. Gleichwohl hoffe ich in einer kurzen, mannigfache neue Gesichtspuncte bietenden Betrachtung auch den Gegnern der hier vertretenen Ansichten Anregungen zu geben, welche für das Durchlesen dieser Abschweifung einigermaassen entschädigen dürften.

Wenn wir auf die persönlichen Urtheile der grössten Geister aller Zeiten blicken, so sprechen diejenigen unter ihnen, die überhaupt Gelegenheit nahmen, über diesen Punct ihre Meinung zu äussern, sich entschieden in verurtheilendem Sinne aus.

Plato sagt in der Apologie: „Ist nun der Tod ohne alle Empfindung und gleichsam wie ein Schlaf, in dem der Schlummernde keinen Traum sieht, so wäre er ja ein wunderbarer Gewinn. Denn ich meine, wenn Jemand eine solche Nacht, in der er so fest geschlafen, dass er keinen Traum gehabt, herausgriffe, und die

anderen Nächte und Tage seines Lebens neben diese Nacht stellte, und dann nach ernstlicher Ueberlegung sagen söllte, wie viele Tage und Nächte er in seinem Leben besser und angenehmer zugebracht habe, als diese Nacht, dass nicht etwa bloss ein gewöhnlicher Mann, sondern der grosse König von Persien selbst diese leicht werde zählen können, den anderen Tagen und Nächten gegenüber." Schöner und anschaulicher lässt sich der Vorzug, den im Durchschnitt das Nichtsein vor dem Sein verdient, kaum ausdrücken.

Kant sagt (Werke VII. S. 381): „Man muss sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werthes desselben (des Lebens) verstehen, wenn man noch wünschen kann, dass es länger währen solle, als es wirklich dauert, denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spieles." S. 393 nennt er das Leben „eine Prüfungszeit, der die Meisten unterliegen und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird."

Schelling sagt (Werke I. 7. S. 399): „Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörbare Melancholie alles Lebens." Ferner hat er (Werke I. 10. S. 266—268) eine sehr schöne Stelle, welche ich ganz durchzulesen empfehle; hier kann ich nur einige Bruchstücke anführen: „Freilich ist es ein Schmerzensweg, den jenes Wesen, . . . das in in der Natur lebt, auf seinem Hindurchgehen durch diese zurücklegt, davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt. . . . Aber dieses Unglück des Seins wird eben dadurch aufgehoben, dass es als Nichtsein genommen und empfunden wird; indem sich der Mensch in der möglichsten Freiheit davon zu behaupten sucht. . . . Wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseins und das grosse Schicksal des Ganzen erfasst hat?" „Angst ist die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes" (I. 8, 322). „Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben. . . . Aller Schmerz kommt nur von dem Sein" (I. 8, 335). „Die Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, ist an sich selbst die Unseligkeit" (II. 1, 473; vgl. auch I. 8, 235—236; II. 1, 556—557, 560).

Ich will mich mit diesen Citaten begnügen, einige weitere

findet man in Schopenhauer's Welt als Wille und Vorstellung II. Capitel 46.

Was beweisen aber solche subjective Meinungsäusserungen ohne beigefügte Gründe? Muss man ihnen nicht vielmehr gerade deshalb misstrauen, weil sie von hervorragenden Geistern ausgehen, die von jener melancholischen Trauer angesteckt sind, welche das Erbtheil fast aller Genies ist, weil sie sich in der ihnen unterlegenen Welt nicht heimisch fühlen können (vergl. Aristoteles Probl. 30, 1)? Gewiss, der Werth der Welt muss mit ihrem eignen Maassstabe, nicht mit dem des Genies gemessen werden. Sehen wir deshalb weiter.

Man denke sich Einen, der kein Genie ist, aber einen Mann von universeller moderner Bildung, mit allen äusseren Gütern einer beneidenswerthen Lage ausgestattet, in den kräftigsten Mannesjahren, der sich des Vorzuges, welchen er vor den niederen Ständen, vor den ungebildeten Nationen und vor den Mitgliedern roherer Zeiten geniesst, in vollem Maasse bewusst ist, und die von allerlei ihm ersparten Unbequemlichkeiten geplagten, über ihm Stehenden keineswegs beneidet, einen Mann, der weder durch übermässigen Genuss erschöpft und blasirt, noch jemals durch besondere Schicksalsschläge niedergedrückt worden ist.

Nun denke man sich den Tod zu diesem Manne treten und sprechen: „Deine Lebenszeit ist abgelaufen und in dieser Stunde fällst Du der Vernichtung anheim; doch hängt es von Deiner jetzigen Willensentscheidung ab, nach vollständigem Vergessen alles Bisherigen Dein jetzt beschlossenes Leben noch einmal genau in derselben Weise durchzumachen. Nun wähle!"

Ich bezweifle, dass der Mann die Wiederholung des vorigen Spieles dem Nichtsein vorziehen wird, wenn er bei uneingeschüchterter ruhiger Ueberlegung und nicht überhaupt einfältig ist. Wie viel mehr aber muss nun dieser Mann das Nichtsein erst einem Wiedereintritt in's Leben vorziehen, welcher ihm nicht die günstigen Bedingungen verbürgt, wie sie sein voriges Leben bot, welcher im Gegentheil es völlig dem Zufall überliesse, in welche neuen Lebensbedingungen er einträte, welcher also mit einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ihm schlechtere Lebensbedingungen bietet, als die, welche er soeben verschmähte.

In der Lage dieses Mannes befände sich aber das Unbewusste in jedem Augenblick einer neuen Geburt, wenn es wirklich die Möglichkeit einer Wahlentscheidung hätte.

Aber auch bei diesem Beispiele ist der die Ansichten der Genies treffende Vorwurf nicht zu vermeiden, dass man eine durch Bildung weit über das Durchschnittsmaass erhöhte Intelligenz befragt habe, dass aber, da jede einzelne Erscheinung nach ihrem eigenen Maassstabe beurtheilt werden muss, die Welt im Ganzen nur dann annähernd richtig beurtheilt werden könne, wenn die Beurtheilung nach dem Durchschnittsmaasse aller einzelnen Erscheinungen stattfindet. Es bleibt aber aus obigem Beispiele, wenn es an sich richtig ist, immerhin Das bestehen, dass diese Stufe der Intelligenz bereits die Erscheinung, von der sie getragen ist, verurtheilt, wozu sie unbestreitbar der allein competente Gerichtshof ist, wogegen der Irrthum nur darin liegt, dass sie sich für competent hält, auch das unter ihr stehende zu verurtheilen, während dieses doch ebenfalls allein nach seinem eigenen Maasse gemessen werden darf.

Dieser Irrthum ist aber nicht zu verwundern, denn er findet auch da ganz allgemein statt, wo die Intelligenz nicht so hoch steht, um die Erscheinung, von der sie getragen wird, zu verurtheilen; man frage z. B. einen Holzhauer oder einen Hottentotten, oder einen Orang-Utang, ob er lieber Vernichtung oder Wiedergeburt in einem Nilpferde oder einer Laus wählen würde; sie alle würden vermuthlich die Vernichtung vorziehen, aber trotzdem die Wiederholung ihres eigenen Lebens der Vernichtung vorziehen, gerade ebenso wie das Nilpferd und die Laus eine Wiederholung ihres Lebens der Vernichtung vorziehen würden.

Dieser Irrthum entspringt aber daher, dass der Gefragte sich im Moment der Entscheidung mit seiner jetzigen Intelligenz in das Leben der niederen Stufe versetzt, wo er es natürlich unerträglich finden muss, und vergisst, dass ihm dann auf der niederen Stufe auch nur die Intelligenz dieser niederen Stufe zu ihrer Beurtheilung zu Gebote steht.

Es bleibt also in der That nichts übrig, als jede Erscheinungsstufe des Unbewussten nach ihrem eigenen Maasse zu beurtheilen und dann von diesen sämmtlichen Specialurtheilen die algebraische Summe zu ziehen; jede Beurtheilung von einem fremden Standpuncte liefert unbrauchbare Resultate; denn jedes Wesen ist gerade so glücklich, wie es sich fühlt, nicht wie ich mich an seiner Stelle mit meiner Intelligenz fühlen würde, da dies eine unwirkliche Unterstellung ist.

Schmerz und Lust sind nur, insofern sie empfunden werden; sie haben also überhaupt keine Realität ausser im empfindenden Subjecte; mithin kam ihnen eine objective Realität nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der objectiven Realität des Subjectes zu, in welchem sie existiren, d. h. ihre Realität ist unmittelbar eine subjective, und nur insofern sie subjective Realität haben, haben sie mittelbar auch objective. Hieraus folgt, dass es für die Realität der Empfindung keinen anderen unmittelbaren Maassstab giebt, als den subjectiven, und dass demnach eine Täuschung oder Unwahrheit des Gefühles als solchen unmöglich ist.

Wohl kann das Gefühl insofern unwahr genannt werden, als die Vorstellungen unwahr sind, durch welche es erregt wird, aber dann liegt die Täuschung doch immer nur in der Vorstellung über das Object, aber das Gefühl selbst, gleichviel ob es auf realer Basis oder auf einer Illusion beruht, ist immer gleich wahr und gleich berechtigt, in der grossen Summe in Rechnung gestellt zu werden.

Wenn nun der Unterschied in dem Urtheile, welches die Intelligenz der Laus über ihr Leben fällt, und dem, welches meine Intelligenz über ihr Leben fällt, einzig darauf beruht, dass sich die Laus in Illusionen befindet, welche ich nicht theile, und dass ihr diese Illusionen einen Ueberschuss von gefühlter, also realer Glückseligkeit gewähren, welcher sie ihr Leben der Nichtexistenz desselben vorziehen lässt, so hätte offenbar die Laus Recht und ich Unrecht. So einfach ist aber die Entscheidung doch nicht, denn es bleibt ausser dieser Quelle des Irrthums von meiner Seite noch eine Quelle des Irrthums in der Antwort der Laus übrig, welche ihr Urtheil verfälscht, wie erstere das meinige. Wenn nämlich auch allerdings der Lebenswerth jedes Wesens nur nach seinem eigenen subjectiven Maassstabe in Anschlag gebracht werden kann, und hierbei jede Illusion gleich der Wahrheit gilt, so ist doch damit keineswegs gesagt, dass jedes Wesen aus den sämmtlichen Affectionen seines Lebens die richtige algebraische Summe ziehe, oder mit anderen Worten, dass sein Gesammturtheil über sein eigenes Leben ein in Bezug auf seine subjectiven Erlebnisse richtiges sei. Ganz abgesehen von dem zur Fällung eines solchen summarischen Urtheiles nothwendigen Grade von Intelligenz, bleibt doch erstens die Möglichkeit von Gedächtniss- und Combinations-

fehlern, und zweitens von einer Beeinflussung des Urtheils durch den Willen und das unbewusste Gefühl übrig.

Wenn man annehmen darf, dass erstere Fehler sich bei den Urtheilen einer grossen Anzahl von Individuen aufheben dürften, so fällt dagegen letztere Fehlerquelle um so schwerer in's Gewicht. Wer da weiss, wie gewaltig die unbewusste Beeinflussung der Vorstellung und des Urtheiles durch den Willen, durch Instincte, Affecte und Gefühle ist, der wird sofort die grosse Bedeutung der hierdurch möglichen Fehler anerkennen. Man denke zunächst daran, wie sich im Gedächtnisse die unangenehmen Eindrücke verwischen und die angenehmen haften bleiben, so dass ein in der Wirklichkeit höchst fatales Ereigniss oder Abenteuer in der Erinnerung im lieblichsten Lichte prangt *(juvat meminisse malorum)*; man erwäge ferner, dass die närrische Eitelkeit der Menschen weit genug geht, nicht nur gut, sondern auch glücklich lieber scheinen, als sein zu wollen, so dass Jeder sorgfältig verheimlicht, wo ihn der Schuh drückt, und dafür mit einer Wohlhabenheit, einer Zufriedenheit und einem Glücke zu prunken sucht, die er gar nicht besitzt. Man sieht schon hieraus, mit welcher Vorsicht man die Urtheile der Menschen über ihren eigenen Glückszustand aufnehmen muss.

Wenn man endlich bedenkt, wie *a priori* zu vermuthen steht, dass derselbe unbewusste Wille, der die Wesen mit diesen Instincten und Affecten geschaffen hat, auch durch diese Instincte und Affecte auf die bewusste Vorstellung in dem Sinne des nämlichen Lebensdranges influiren wird, so würde man sich nur darüber zu wundern haben, wie die instinctive Liebe zum Leben im Bewusstsein über dieses selbe Leben ein den Stab brechendes Urtheil sollte aufkommen lassen können.

In diesem Sinne sagt Jean Paul sehr gut: „Wir lieben das Leben nicht, weil es schön ist, sondern weil wir es lieben müssen, und daher kommt es, dass wir oft den verkehrten Schluss ziehen: da wir das Leben lieben, so sei es schön." Was hier Liebe zum Leben genannt ist, ist nichts Anderes als der instinctive Selbsterhaltungstrieb, die *conditio sine qua non* der Individuation, dessen negativer Ausdruck die Vermeidung und Abwehr von Störungen und im höchsten Grade die Todesfurcht ist, deren schon im Beginne des Cap. B. I. Erwähnung gethan ist. Der Tod an sich ist gar kein Uebel, denn der damit verknüpfte Schmerz fällt ja noch

in's Leben und würde nicht mehr als der gleiche Schmerz in Krankheiten gefürchtet werden, wenn nicht das Aufhören der individuellen Existenz damit verknüpft wäre, was nicht mehr empfunden wird, also doch erst recht kein Uebel sein kann. So wenig also die Todesfurcht anders als aus dem blinden Selbsterhaltungstriebe begriffen werden kann, so wenig die Liebe zum Leben. Wie es sich im Allgemeinen mit der Todesfurcht und der Liebe zum Leben verhält, so im Besonderen mit vielen einzelnen Richtungen des Lebens, welche festzuhalten und eifrig durchzuleben uns der instinctive Trieb spornt, infolge dessen unser Urtheil über die algebraische Summe der aus dieser Richtung erwachsenden Genüsse und Schmerzen verfälscht und der Eindruck der soeben erst gemachten Erfahrung durch die neue trügerische Hoffnung übertüncht wird. Dies ist bei allen eigentlich treibenden Leidenschaften, dem Hunger, der Liebe, der Ehre, der Habsucht u. s. w. der Fall.

Es müsste nun hier, streng genommen, in Bezug auf die verschiedenen Triebe und Richtungen des Lebens untersucht werden, in wie weit der Trieb und Affect selbst eine Verfälschung des Urtheils über den durch die betreffende Richtung summarisch erlangten Genuss oder Schmerz bewirkt, doch wäre dies eine sehr schwierige Aufgabe, weil die Beistimmung eines jeden Lesers davon abhängen würde, dass derselbe sich zur Beurtheilung seines bisherigen Urtheiles in jeder dieser Richtungen gegenwärtig von diesem verfälschenden Einflusse des Triebes und Affectes völlig frei mache, was wohl schwerlich zu erwarten ist, denn das vermag kaum eine gewissenhafte jahrelange Selbstbeobachtung zu leisten. Abgesehen von der geringen Aussicht auf Erfolg, welche diese Bemühung ihrer Natur nach bieten würde, wäre noch eine äusserliche Unbequemlichkeit damit verknüpft. Diese Betrachtung nämlich würde uns keineswegs der Aufgabe überheben, hinterher alle diejenigen Gefühle einer Kritik zu unterwerfen, welche unbeschadet ihrer vollen Realität auf Illusionen beruhen, und welche daher mit Zerstörung dieser Illusionen bei wachsender bewusster Intelligenz mit zerstört werden.

Diese Untersuchung können wir uns nicht ersparen, weil aller Fortschritt in der Welt auf Steigerung der bewussten Intelligenz abzielt.

Die niederen Thiere und Pflanzen werden seit Beginn des

organischen Lebens mehr und mehr durch höhere, die höheren Thiere durch den Menschen verdrängt, und die Menschheit wird mit der Zeit in ihrer Durchschnittsmasse auf einen Standpunct der Intelligenz und Weltanschauung kommen, wo jetzt nur wenige Gebildete stehen.

Die Frage, in wie weit die Gefühle auf Illusionen beruhen, ist also für die Entscheidung unseres Problems von höchster Wichtigkeit, da das, was aus der Welt wird, das wohin sie zielt, für die Beurtheilung ihres Werthes offenbar eine noch weit grössere Bedeutung hat, als das provisorische Entwickelungsstadium, in welchem sie sich zufällig jetzt befindet.

Wir würden also dann die nämlichen Triebe und Lebensrichtungen noch einmal unter diesem zweiten Gesichtspuncte zu betrachten haben, und es leuchtet ein, dass hierbei manche Wiederholungen vorkommen müssten, theils um das Verständniss nicht zu stören, theils weil im concreten Falle die beiden Gesichtspuncte so eng in einander greifen, dass es oft kaum möglich scheint, sie streng zu sondern. Ich ziehe es daher vor, die Betrachtung nach beiden Gesichtspuncten mit einander zu verweben.

Bei Vielem, von dem der Leser nicht geneigt sein würde, zuzugestehen, dass die gewöhnliche Annahme eines überwiegenden Genusses auf einem Irrthume, d. h. auf einer Verfälschung des Urtheiles durch den Trieb beruht, dürfte derselbe sich kaum weigern, einzuräumen, dass der von ihm supponirte überwiegende Genuss auf einer Illusion beruht, also mit gründlicher Zerstörung der Illusion unmöglich gemacht wird. Beides kommt aber für das Ziel unserer Betrachtung fast auf dasselbe heraus; denn wenn es wahr ist, dass bei dem fortschreitend wachsenden Maasse der Intelligenz in der Welt auch die Illusionen des Daseins mehr und mehr untergraben werden müssen, bis zuletzt „Alles als ganz eitel" erkannt wird, so würde der Zustand der Welt immer unglücklicher, je mehr sie dem Ziele ihrer Entwickelung sich nähert, woraus zu folgern wäre, dass es vernünftiger gewesen wäre, die Entwickelung der Welt je früher je besser zu hindern, am Besten die Entstehung im Entstehungsmomente zu unterdrücken.

Erstes Stadium der Illusion.

Das Glück wird als ein auf der jetzigen Entwickelungsstufe der Welt erreichtes, also dem heutigen Individuum im irdischen Leben erreichbares gedacht.

I. Kritik der Schopenhauer'schen Theorie von der Negativität der Lust.

Ich muss bei dieser Betrachtung den sogenannten Schopenhauer'schen Pessimismus als bekannt voraussetzen (siehe: Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. §. 56 — 59, Bd. II. Cap. 46, Parerga, 2. Aufl. Bd. I. S. 430—39 und Bd. II. Cap. XI. und XII) und bitte die angeführten Abschnitte einmal in der bezeichneten Reihenfolge durchzulesen, was bei Schopenhauer's pikantem Styl ein Ansuchen ist, für das mir der noch damit unbekannte Leser gewiss Dank wissen wird. In wie weit ich von den dort angenommenen Auffassungen abweiche, geht grösstentheils schon aus früher Gesagtem hervor. Der (Welt als W. und V. 3. Aufl. Bd. II. S. 667 — 668) versuchte Beweis, dass diese Welt die schlechteste unter allen möglichen sei, ist ein offenbares Sophisma; überall sonst will auch Schopenhauer selbst nichts weiter behaupten und beweisen, als dass das Sein dieser Welt schlimmer sei als ihr Nichtsein, und diese Behauptung halte ich für richtig. Das Wort Pessimismus ist also eine unangemessene Nachbildung des Wortes Optimismus. — So nutzlos ich ferner die Versuche des Leibniz erachten musste, zur Rettung der Allweisheit und der bestmöglichsten Welt das Elend der Welt wegzudemonstriren, so wenig kann ich es billigen, dass Schopenhauer die Weisheit der Welteinrichtung über dem Elend der Welt so sehr übersieht, und wenn er sie auch nicht ganz läugnen kann, doch möglichst unbeachtet lässt und gering schätzt. — Alsdann verwahre ich mich gegen den Begriff der Schuld, welchen Schopenhauer in die Weltschöpfung hineinträgt. Schon mehrmals habe ich mich gegen einen transcendenten Gebrauch ethischer Begriffe ausgesprochen, weil diese nur für Bewusstseinsindividuen im Verkehr mit Bewusstseinsindividuen eine Bedeutung haben. Nur das kann ich mit Schopenhauer aus dem Elend des Daseins folgern, dass die Weltschöpfung ihren ersten Ursprung einem unvernünftigen Acte verdankt,

d. h. einem solchen, bei welchem die Vernunft nicht mitgewirkt hat, also dem blossen grundlosen Willen. — Endlich aber habe ich noch Schopenhauer's falsche Benutzung des Begriffes der Negativität hervorzuheben. Wie nämlich Leibniz der Unlust, so will Schopenhauer der Lust einen ausschliesslich negativen Character beilegen, zwar nicht ganz in dem privativen Sinne wie Leibniz, aber doch so, dass der Schmerz allein das direct Entstehende sein, die Lust aber nur indirect, durch Aufhebung oder Verminderung des Schmerzes möglich werden soll. Nun beabsichtige ich nicht im mindesten, zu bestreiten, dass jede Aufhebung oder Verminderung eines Schmerzes eine Lust ist, aber nicht jede Lust ist eine Aufhebung oder Verminderung des Schmerzes, und umgekehrt gilt es gerade so gut, dass die Aufhebung oder Verminderung der Lust eine Unlust sei.

Allerdings findet dabei schon eine Einschränkung statt, welche zu Gunsten des Schmerzes wirkt. Nämlich Lust wie Schmerz greifen das Nervensystem an, und bringen dadurch eine Art Ermüdung hervor, welche bei den höchsten Graden der Lust zur tödtlichen Erschlaffung werden kann. Hieraus ergiebt sich ein mit der Dauer und dem Grade des Gefühles wachsendes Bedürfniss, d. h. ein (bewusster oder unbewusster) Wille, das Aufhören oder Nachlassen des Gefühles eintreten zu lassen; bei der Unlust wirkt dieses aus dem Angriff auf die Nerven stammende Bedürfniss mit dem directen Widerwillen gegen die Ertragung eines Schmerzes zusammen, bei der Lust dagegen wirkt er der directen Begierde nach Festhaltung der Lust entgegen, und vermindert dieselbe allemal, ja er kann sie zuletzt überwiegen (man denke an die Erschöpfung im Geschlechtsgenuss). Der Schmerz wird (abgesehen von völliger Nervenabstumpfung durch grosse Schmerzen) um so schmerzlicher, die Lust um so gleichgültiger und überdrüssiger, je länger sie dauert.

Hier liegt schon der erste Grund versteckt, warum bei völlig gleichschwebender Waage für das Maass der directen Lust und Unlust in der Welt durch die hinzukommende Nervenaffection zu Gunsten des Schmerzes der Ausschlag gegeben werden würde. — Indem aber ferner durch dieses hinzukommende Bedürfniss des Nachlassens in Bezug auf jedes andauernde Gefühl die indirecte (d. h. durch Aufhören einer Lust entstandene) Unlust relativ vermindert dagegen die indirecte (d. h. durch Aufhören einer Unlust entstandene)

Lust relativ vermehrt wird, zeigt sich schon *a priori*, dass ein verhältnissmässig viel grösserer Theil der Lust, als der Unlust in der Welt auf eine indirecte Entstehung aus dem Nachlassen seines Gegentheiles hinweist. Da es nun aber, wie sich aus dieser ganzen Untersuchung ergeben wird, wahr ist, dass im Ganzen weit mehr Schmerz, als Lust in der Welt ist, so ist es kein Wunder, dass in der That durch das Nachlassen dieses Schmerzes schon der bei Weitem grösste Theil aller Lust, der man in der Welt begegnet, seine genügende Erklärung findet, und für directe Entstehung nur wenig Lust mehr übrig bleibt.

Mithin kommt es für die Praxis nahezu auf das heraus, was Schopenhauer behauptet (nämlich dass die Lust indirecte Entstehung habe, und nur der Schmerz directe); dies darf aber die principielle Auffassung nicht alteriren, denn es ist und bleibt unbestreitbar, dass es auch Lust giebt, welche nicht durch Nachlassen eines Schmerzes entsteht, sondern sich positiv über den Indifferenzpunct der Empfindung erhebt; man denke an die Genüsse des Wohlgeschmackes und die der Kunst und Wissenschaft, welche letzteren Schopenhauer wohlweislich, weil sie ihm nicht in seine Theorie der Negativität der Lust passten, hinauswarf und als schmerzlose Freuden des willenfreien Intellectes behandelte, — als ob der willensfreie Intellect noch geniessen könnte, als ob es eine Lustempfindung geben könnte, ohne einen Willen, in dessen Befriedigung sie besteht! Wenn wir nicht umhin können, den Wohlgeschmack, den Geschlechtsgenuss rein physisch genommen und abgesehen von seinen metaphysischen Beziehungen, und die Genüsse der Kunst und Wissenschaft als Lustempfindungen in Anspruch zu nehmen, wenn wir zugeben müssen, dass dieselben ohne einen vorherigen Schmerz, ohne ein vorheriges Sinken unter den Indifferenzpunct oder Nullpunct der Empfindung sich positiv über denselben erheben, wenn wir endlich an unserem Principe festhalten, dass die Lust nur in der Befriedigung eines Begehrens bestehe, so muss nothwendig Schopenhauer's Behauptung falsch sein, dass die Lust nur ein Nachlassen oder Aufhören des Schmerzes sei.

Nun sagt er aber zum Beweise derselben: der Wille ist, so lange er besteht, unbefriedigt, denn sonst bestände er ja nicht mehr, der unbefriedigte Wille aber ist Mangel, Bedürfniss, Unlust; wird er nun befriedigt, so wird diese Unlust aufgehoben, und darin besteht die Befriedigung oder Lust; eine andere

giebt es nicht. Dies Argument scheint unwiderleglich und doch ist seine Consequenz, wie gezeigt, im Widerspruch mit der Erfahrung. Die Vermittelung und Vereinbarung ergiebt sich leicht, wenn man sich den Genuss des Wohlgeschmackes oder einen Kunstgenuss näher darauf ansieht und sich fragt, wo denn der Wille stecken sollte, der, so lange er unbefriedigt ist, Unlust ist. Es ist weder eine Unlust, noch ein unbefriedigt existirender Wille aufzufinden. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, dass der Wille in demselben Moment erst hervorgerufen werde, wo er auch schon befriedigt wird, so dass zu seiner unbefriedigten Existenz keine Zeit vorhanden ist. Dies stimmt damit überein, dass es ja ein und dasselbe ist, was den Willen motivirt (erregt) und was ihn befriedigt, wie man sich sofort überzeugen kann, wenn man einen übelschmeckenden Bissen zwischen wohlschmeckenden geniesst, oder wenn in einem Musikstück fehlerhafte Dissonanzen gegriffen werden; dann wird nämlich der Wille zwar motivirt (erregt), aber er wird nicht befriedigt, und nun ist sofort die Unlust da. Hier an dem Willen, der im Entstehen sofort der ihn wieder vernichtenden Befriedigung anheimfällt, zeigt sich nun auch deutlich, dass die Lust der Befriedigung allerdings etwas ganz Positives, nicht aus der Verminderung des Schmerzes direct und allein Hervorgehendes ist, dass vielmehr selbst die bei der Verminderung des Schmerzes sich zeigende indirecte Lust verstanden werden muss als directe Befriedigung des Willens, den Schmerz los zu werden. Hätte Schopenhauer nicht das Vorurtheil von dem willensfreien Geniessen des Intellectes an diese Betrachtung mit herangebracht, so hätte er dieses Verhältniss wohl erkannt und wäre nicht bei seiner Auffassung der Negativität der Lust stehen geblieben.

Das Alles aber hätte vielleicht noch nicht genügt, um diese Ueberzeugung in ihm festzustellen, wenn nicht zu seiner Entschuldigung noch Eins hinzukäme. Wir haben nämlich Cap. C. III. S. 354 bis 355 gesehen, dass die Nichtbefriedigung des Willens zwar ihrer Natur nach immer bewusst werden muss, die Befriedigung aber keineswegs unmittelbar, sondern nur dann, wenn der bewusste Verstand sich durch Vergleichung mit entgegengesetzten Erfahrungen zum Bewusstsein bringt, dass auch die Befriedigung von äusseren Umständen abhängig und nichts weniger als eine unmittelbare und unfehlbare Consequenz des Willens ist. Ich bitte die daselbst angeführten Beispiele noch

einmal nachlesen zu wollen, damit ich sie hier nicht zu wiederholen brauche.

Besondere Beachtung verdient es, dass man bei dem gesammten Pflanzenreich und den niederen Stufen des Thierreiches den Grad von fertigem Bewusstsein, welcher zur Vergleichung von Erfahrungen und Anerkennung ihrer Abhängigkeit von äusseren Ursachen gehört, nicht voraussetzen darf, dass man demnach dieselben auch keines Bewusstwerdens von Willensbefriedigungen, also keiner Lustempfindungen fähig erachten darf, während Schmerz und Unlust sich auch dem dumpfesten Bewusstsein mit unerbittlicher Nothwendigkeit aufdringen. Aber selbst höhere Thiere dürften im Allgemeinen sich viel wenigerer Willensbefriedigungen bewusst werden, als man gewöhnlich nach menschlicher Analogie anzunehmen geneigt ist. Was den Menschen selbst betrifft, so werden auch ihm, da natürlich nicht jeder Mensch in jedem Moment einer kleinen Willensbefriedigung sich zu Vergleichen mit entgegengesetzten Erfahrungen nöthigt, im Allgemeinen nur solche Willensbefriedigungen bewusst, d. h. als Lust empfunden, deren begleitende Umstände den Menschen ohne sein Zuthun auf den Contrast mit entgegengesetzten Erfahrungen hinweisen, z. B. ungewöhnliche, seltene, sei es ihrer Art oder ihrem Grade nach, oder solche, welche durch Ideenassociation an entgegengesetzte Erfahrungen, sei es fremde, sei es frühere eigene, erinnern.

Alle zur Gewohnheit und Regel gewordenen Willensbefriedigungen werden immer weniger als solche, d. h. als Lust empfunden, je weniger sie noch die Erinnerung an entgegengesetzte Erfahrungen aufkommen lassen. Es ist klar, dass der bei Weitem grössere Theil (nicht dem Grade sondern der Anzahl nach) der Willensbefriedigungen dadurch dem Bewusstsein verloren gehen, während alle Nichtbefriedigungen unverkürzt empfunden werden. Daher sagt Schopenhauer ganz richtig (Welt als W. und V. 3. Aufl. Bd. II. S. 657): „Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl da zu sein, aufhört.

Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben; aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermisst, sondern höchstens wird absichtlich vermittelst der Reflexion ihrer gedacht.

In dem Maasse, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab; das Gewohnte wird nicht mehr als Genuss empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu; denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt." (Parerga, 2. Aufl. Bd. II. S. 312): „Wie wir die Gesundheit unseres ganzen Leibes nicht fühlen, sondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt, so denken wir auch nicht an unsere gesammten, vollkommen wohl gehenden Angelegenheiten, sondern an irgend eine unbedeutende Kleinigkeit, die uns verdriesst." Falsch aber ist es, wenn er hinzufügt: „Hierauf beruht die von mir öfter hervorgehobene Negativität des Wohlseins und Glücks, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes." Allerdings existirt für das Bewusstwerden von Lust und Schmerz ein gewisses Analogon dieser Begriffe, insofern der Schmerz von sich allein, die Lust aber nur im Gegensatz zur Vorstellung des Schmerzes bewusst wird; allerdings sind die Wirkungen häufig dieselben, als ob die Schopenhauer'sche Auffassung der Negativität der Lust richtig wäre, dennoch aber ist zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied, und es bleibt als Princip stehen, dass Lust und Schmerz im Allgemeinen sich wie das mathematische Positive und Negative unterscheiden, d. h. so, dass es gleichgültig ist, welches Vorzeichen man dem Einen, welches dem Anderen giebt.

Es hat sich wieder einmal recht deutlich gezeigt, wie unendlich viel fruchtbarer als blosse Kritik das Nachdenken über die Gründe ist, durch welche grosse Männer zu falschen Hypothesen verleitet sind. Indem wir nämlich die Hypothese von der Negativität der Lust ebenso unrichtig als die des Leibniz von der Negativität des Uebels fanden, haben wir zugleich drei Momente erfasst, deren jedes zu Gunsten des Schmerzes in unsere Waagschale fällt, und welche in ihrer Vereinigung practisch fast dasselbe Resultat geben, wie die Schopenhauer'sche Theorie; es sind dies 1) die Erregung und Ermüdung der Nerven und das daraus entspringende Bedürfniss nach dem Aufhören des Genusses, wie des Schmerzes; 2) die Nothwendigkeit, alle Lust als indirecte zu berücksichtigen, welche nur durch Aufhören oder Nachlassen einer Unlust, aber nicht durch momentane Befriedigung eines Willens im Augenblick der Erregung desselben entsteht; 3) die Schwierigkeiten, welche dem Bewusstwerden der Willensbefriedigung entgegen-

stehen, während die Unlust *eo ipso* Bewusstsein erzeugt; — wir können hinzufügen: 4) die kurze Dauer der Befriedigung, die wenig mehr als ein ausklingender Augenblick ist, während die Nichtbefriedigung so lange, wie der actuelle Wille währt, also, da es kaum einen Moment giebt, wo nicht ein actueller Wille vorhanden wäre, so zu sagen, ewig ist, und nur allenfalls limitirt durch die Befriedigung, welche die Hoffnung gewährt.

Dem zweiten Punct müssen wir noch einige Berücksichtigung schenken. Wenn wir Beispiele solcher Lustempfindungen suchen, welche nur in einem Aufhören oder Nachlassen der Unlust bestehen, so ist sorgfältig darauf zu achten, dass man nicht solche Fälle mit hineinzieht, wo die Lust noch durch eine anderweitig hinzukommende Willensbefriedigung verstärkt wird, wie z. B. zur Befriedigung des Hungers und Durstes der Wohlgeschmack der Speisen und die kühlende Erquickung des Trankes, zur Stillung der Liebessehnsucht der physische Geschlechtsgenuss hinzukommt. Reine Beispiele sind für das sinnliche Gebiet ein nachlassender Zahnschmerz, für das geistige die Genesung eines Freundes aus tödtlicher Krankheit. So wie man solche reine Beispiele betrachtet, wird kein Mensch mehr zweifelhaft sein, dass die durch Aufhören der Unlust entstehende Lust sehr viel geringer ist, als jene Unlust war, gerade wie umgekehrt die durch Aufhören einer Lust entstehende Unlust weit geringer als jene Lust ist.

Diese Erscheinung könnte im ersten Augenblick überraschen, da man die Stärke des Gefühles nur von dem Grade der Aenderung, nicht aber von der Lage des Anfangs- oder Endpunktes der Veränderung zum Indifferenzpuncte der Empfindung als abhängig betrachtet, jedoch erklärt sich dieselbe meines Erachtens bei der aufhörenden Unlust aus dem die Lust beeinträchtigenden nachwirkenden Aerger, dass man die Unlust so lange habe ertragen müssen; man fühlt sich gleichsam seinem Schicksale für die Befreiung vom Schmerz weniger zum Dank verpflichtet, als für die Auflegung des Schmerzes zum Murren und Rechenschaftfordern berechtigt, weil die ganze Bewegung unterhalb des Indifferenzpunctes vor sich ging, während bei der aufhörenden Lust der umgekehrte Fall eintritt, dem noch die nervöse Ermüdung hinzukommt. Dieser Erklärung entspricht es vollständig, dass diese Schmälerung der Lust im Verhältniss zu der Unlust, in deren Aufhören sie besteht, nur dann eintritt, wenn der Umstand, dass die ganze Bewegung unter-

halb des Nullpunctes der Empfindung vor sich gegangen ist, auch wirklich in's Bewusstsein fällt. Je weniger das Bewusstsein des Betheiligten die Bewegung unterhalb den Nullpunct der Empfindung verlegt, desto mehr wird factisch die Lust dem Grade nach der Unlust gleich, in deren Aufhören sie besteht. Dies ist bei sinnlichem Schmerz am wenigsten möglich, daher sich Niemand auf die Folter spannen lassen wird, um das Vergnügen des Aufhörens der Schmerzen zu geniessen; auf geistigem Gebiet aber ist der Kampf mit der Noth und die Freude über jeden errungenen, die nächste Zukunft sichernden Sieg der Beweis davon. Sobald sich die Menschen klar machen werden, dass diese Freude zu der vorangehenden Sorge sich nicht anders verhält, wie das Nachlassen der Schmerzen zu den Folterqualen, und dass diese Bewegung ebenso wie jene völlig unterhalb des Nullpunctes der Empfindung fällt, sobald werden sie auch jene Siege über die Noth so wenig mehr geniessen, wie der Gefolterte das Nachlassen der Stricke geniesst.

Was man heutzutage das Gespenst der Massenarmuth nennt, ist nichts als dies in den Massen auftauchende Bewusstsein, dass der Kampf mit der Noth, die Sorge und ihre Linderung ganz auf der negativen (Schmerz-) Seite des Nullpunctes der Empfindung liegt, während früher, wo die Massenarmuth zehnmal grösser war, dies Bewusstsein fehlte und die Leute ihre Armuth wie von Gottes Gnaden trugen. Auch wieder ein Beweis, wie die fortschreitende Intelligenz die Menschen unglücklicher macht. — Dieser Kampf der Menschen mit der Noth ist aber erst Ein Beispiel; wenn man sich unter den möglichen Freuden der Welt umsieht, so wird man jedoch sehr bald gewahren, dass mit der Ausnahme der physisch-sinnlichen, der ästhetischen und der wissenschaftlichen Genüsse kaum ein Glück zu gewahren ist, welches nicht auf der Befreiung von einer vorangegangenen Unlust beruhte, ganz besonders aber wird dies für grosse, lebhafte Freuden gelten. Voltaire sagt: „*il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins.*"

Es schliesst sich hieran unmittelbar die interessante Frage an, ob denn überhaupt die Lust ein aufwiegendes Aequivalent für den Schmerz sein könne, und welcher Coefficient oder Exponent zu einem Grade der Lust gesetzt werden müsse, um einen gleichen Grad von Schmerz für das Bewusstsein aufzuwiegen. Schopenhauer stellt unter Anführung des Petrarca'schen Verses: „*Mille piacer'*

non vagliono un tormento" (Tausend Genüsse sind nicht Eine Qual werth) die excentrische Behauptung auf, dass ein Schmerz überhaupt nie und durch keinen Grad von Lust aufgewogen werden könne, dass also eine Welt, in der überhaupt der Schmerz vorkommen könne, unter allen Umständen bei noch so überwiegendem Glück schlechter als das Nichts sei. Diese Ansicht dürfte wohl kaum Unterstützung finden, ob aber nicht insofern ein richtiger Kern in ihr liegt, als der zur Aequivalenz nöthige Coefficient durchaus nicht = 1 zu sein brauche, wie man gewöhnlich annimmt, das wäre wohl einer Betrachtung werth. — Wenn ich die Wahl habe, entweder gar nichts zu hören, oder erst fünf Minuten lang Misstöne und dann fünf Minuten lang ein schönes Tonstück zu hören, wenn ich die Wahl habe, entweder nichts zu riechen, oder erst einen Gestank und dann einen Wohlgeruch zu riechen, wenn ich die Wahl habe, entweder nichts zu schmecken, oder erst etwas schlecht Schmeckendes und dann etwas Wohlschmeckendes zu kosten, so werde ich mich auf alle Fälle zu dem Nichts-hören, -riechen und -schmecken entscheiden, auch dann, wenn die auf einander folgende gleichartige Unlust- und Lustempfindung mir nach gleichem Grade bemessen scheinen, obwohl es freilich sehr schwer sein dürfte, die Gleichheit des Grades zu constatiren. Hieraus schliesse ich, dass die Lust dem Grade nach merklich grösser sein muss, als eine gleichartige Unlust, wenn beide sich für das Bewusstsein so aufwiegen sollen, dass man ihre Verbindung dem Nullpunct der Empfindung gleich setzt und sie demselben bei einer kleinen Erhöhung der Lust oder Erniedrigung der Unlust vorzieht. Wahrscheinlich schwankt übrigens dieser Coefficient bei verschiedenen Individuen zwischen gewissen Grenzen, und dürfte nur seine mittlere Grösse grösser als 1 sein.

Ueber die dieser merkwürdigen Erscheinung zu Grunde liegenden Ursachen wage ich keine Vermuthungen aufzustellen. So viel ist gewiss, dass, wenn die Thatsache richtig ist, auch dieser Umstand zu Ungunsten eines überwiegenden Glückes in der Welt spricht. Die Welt gleicht dann einer Geld-Lotterie: die eingesetzten Schmerzen muss man voll einzahlen, aber die Gewinne erhält man nur mit Abzug ausbezahlt. So sagt Schopenhauer (Parerga II. 313): „Hiermit stimmt auch dies, dass wir in der Regel die Freuden weit unter, die Schmerzen weit über unserer Erwartung finden." (S. 321): „Sehr zu beneiden ist Niemand, sehr zu beklagen Unzählige." (W. a. W. u. V. II. 658): „Ehe man so

zuversichtlich ausspricht, dass das Leben ein wünschenswerthes oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man einmal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben geniessen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein."

Es ist nun unsere Aufgabe, im Leben des Individuums nachzuforschen, ob die Summe der Lust oder der Unlust überwiegt, und ob in dem Individuum als solchem die Bedingungen gegeben sind, um unter den denkbarst günstigsten Umständen in seinem Leben einen Ueberschuss der Lust über die Unlust zu erreichen. Da das zu betrachtende Feld zu gross zu einem gleichzeitigen Ueberschauen ist, so wollen wir uns die Lösung erleichtern, indem wir die Summe der Lust und Unlust nach den Hauptrichtungen des Lebens gesondert betrachten. Immer aber muss während der künftigen Betrachtungen der Leser die vorangeschickten allgemeinen Bemerkungen im Sinne behalten, da die in denselben erwähnten Umstände fortwährend als wesentlich beschränkende Coefficienten der Lust in Wirksamkeit sind, wohingegen sie den Schmerz entweder vollgültig bestehen lassen, oder gar noch vermehren.

2. Gesundheit, Jugend, Freiheit und auskömmliche Existenz als Bedingungen des Nullpunctes der Empfindung, und die Zufriedenheit.

Die genannten Zustände werden meistens als die höchsten Güter des Lebens in Anspruch genommen, und nicht ohne Grund; gleichwohl gewähren sie durchaus keine positive Lust, ausser wenn sie durch Uebergang aus den ihnen entgegengesetzten Unlustzuständen soeben erst entstehen; während ihres ungestörten Bestandes aber stellen sie durchaus nur den Nullpunct der Empfindung und keineswegs eine positive Erhebung über denselben dar, den Bauhorizont, auf dem erst die zu erwartenden Genüsse des Lebens errichtet werden sollen. Hiermit stimmt überein, dass der Bestand dieser Zustände so wenig ein Lust- als ein Unlustgefühl erweckt, da am Nullpuncte überhaupt nichts zu fühlen ist, dass aber jedes Herabsinken von diesem Bauhorizont in Krankheit, Alter, Unfreiheit und Noth schmerzlich empfunden wird. Diese Güter haben also in der That den rein privativen Character, den Leibniz dem Uebel zuschreiben wollte, sie sind die Privation von Alter, Krankheit, Knechtschaft und Noth, und sind ihrer Natur nach unfähig, sich über den Nullpunct der Empfindung nach der Seite der Lust

zu erheben, also unfähig, eine Lust zu erzeugen, es sei denn durch Nachlassen einer vorangehenden Unlust, und sollte diese auch nur als Furcht oder Sorge in der Vorstellung bestehen. Bei der Gesundheit ist Alles dies ganz von selbst einleuchtend; Niemand fühlt ein Glied, als wenn er krank ist, nur der Nervenkranke fühlt, dass er Nerven, nur der Augenkranke, dass er Augen hat; der Gesunde aber nimmt nur durch Gesichts- und Tastsinn wahr, dass er einen Leib hat. Mit der Freiheit ist es ebenso. Niemand fühlt, wenn er selbst seine Handlungen bestimmt, denn dies ist der selbstverständliche natürliche Zustand; wohl aber empfindet er schmerzlich jeden Zwang von aussen, jeden Eingriff in seine Selbstbestimmung gleichsam als eine Verletzung des ersten und ursprünglichsten Naturrechtes, das er mit jedem Thiere, mit jeder Atomkraft theilt. — Die Jugend ist erstens das Lebensalter, in welchem allein eine vollkommene Gesundheit und ungehinderter Gebrauch des Körpers und Geistes gefunden wird, während mit dem Alter auch seine Gebrechen sich einstellen, welche schmerzlich genug empfunden werden. Zweitens aber besitzt allein die Jugend, was eigentlich schon aus dem unbehinderten Gebrauch des Körpers und Geistes folgt, die volle Genussfähigkeit, während im Alter wohl alle Beschwerden, Unbequemlichkeiten, Verdruss, Widerwärtigkeiten und Plagen sich doppelt fühlbar machen, die Fähigkeit zum Geniessen aber mehr und mehr abnimmt. Diese Genussfähigkeit hat aber doch auch nur den Werth des Bauhorizontes, sie ist nur Fähigkeit, d. h. Möglichkeit (nicht Wirklichkeit) des Genusses; was nützen mir z. B. die besten Zähne, wenn ich nichts zu beissen habe! — Endlich kann auch die auskömmliche Existenz, oder das Gesichertsein vor Noth und Entbehrung nicht als ein positiver Gewinn oder Genuss angesehen werden, sondern nur als die *conditio sine qua non* des nackten Lebens, das erst seiner genussreichen Erfüllung harrt. Hunger, Durst, Frost, Hitze oder Nässe zu ertragen, ist schmerzlich; der Schutz vor diesen Uebeln durch nothdürftige Wohnung, Kleidung und Nahrung kann kein positives Gut heissen (der Genuss beim Essen gehört nicht in diese Betrachtung). Wäre nämlich das in seinen Existenzbedingungen gesicherte nackte Leben schon ein positives Gut, so müsste das blosse Dasein an sich selbst uns erfüllen und befriedigen. Das Gegentheil ist der Fall: das gesicherte Dasein ist eine Qual, wenn nicht eine Erfüllung desselben hinzukommt. Diese Qual, welche sich in der Langeweile

ausspricht, kann so unerträglich werden, dass selbst Schmerzen und Uebel willkommen sind, um ihr zu entgehen.

Die gewöhnlichste Erfüllung des Lebens ist die **Arbeit**; es kann kein Zweifel obwalten, dass die Arbeit für den, der arbeiten muss, ein Uebel ist, mag sie auch in ihren Folgen für ihn selbst, wie für die Menschheit und den Fortschritt in ihrer Entwickelung noch so segensreich sein; denn Niemand arbeitet, der nicht muss, d. h. der nicht die Arbeit als das kleinere von zwei Uebeln auf sich nähme, sei nun das grössere Uebel die Noth, die Qual des Ehrgeizes oder auch bloss die Langeweile. Alles, was man über den Werth der Arbeit sagen kann, reducirt sich entweder auf volkswirthschaftlich günstige Folgen (wovon wir später handeln), oder auf die Vermeidung grösserer Uebel durch dieselbe (Müssiggang ist aller Laster Anfang), und das höchste was der Mensch erreichen kann ist, „dass er fröhlich sei in seiner Arbeit, denn das ist sein Theil", d. h. dass er das Unabwendliche durch Gewohnheit so gut als möglich ertragen lerne, wie das Karrenpferd zuletzt auch den Karren mit leidlich guter Laune zieht. Ueber der Arbeit tröstet sich der Mensch mit der Aussicht auf die Musse, und über die Musse haben wir uns soeben nprch den Gedanken an die Arbeit trösten müssen. So kommt das Wechselspiel von Musse und Arbeit darauf heraus, dass der Kranke sich im Bette wendet, um aus seiner unbequemen Lage herauszukommen; bald findet er die neue Lage ebenso unbequem, und wendet sich wieder zurück. — In der Regel ist nun die Arbeit der Preis, um welchen die gesicherte Existenz erkauft wird. Nicht genug also, dass die gesicherte Existenz an sich kein positives Gut, sondern nur den Nullpunct der Empfindung repräsentirt, muss dieses rein privative Gut **noch durch Unlust erkauft werden**, im Gegensatz zu Gesundheit und Jugend, welche man nur geschenkt bekommt. Und wie gross ist häufig die Unlust, welche dem Armen durch die Arbeit auferlegt wird. Ich will nicht an die Sclavenarbeit erinnern, nur an die Fabrikarbeit unserer Grossstädte. „Im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei oder sonstige Fabrik, und von dem an erst zehn, dann zwölf, endlich vierzehn Stunden darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heisst das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen." (W. a. W. u. V. II. 661). Nicht minder grosse Opfer, wie der Erwerb des Lebensunterhaltes, fordert das

Erkämpfen einer relativen Freiheit, denn volle Freiheit erlangt man nie. Dafür haben aber die Sicherung der Existenz und der erreichbare Grad der Freiheit den Vortheil, dass man sie doch überhaupt durch eigene Kraft erobern kann, während man sich zu Jugend und Gesundheit ganz passiv empfangend verhält.

Hat man nun wirklich diese vier privativen Güter im Besitz, so sind die äusseren Bedingungen zur Zufriedenheit gegeben, tritt dann die erforderliche innere Bedingung, die Resignation, das sich Bescheiden bei dem Nothwendigen, hinzu, so wird in dem Betreffenden Zufriedenheit herrschen, so lange als keine erheblichen Unglücksfälle und Schmerzen ihn betreffen. Die Zufriedenheit verlangt kein positives Glück, sie ist gerade die Verzichtleistung auf solches, sie verlangt nur das Freisein von erheblichen Uebeln und Schmerzen, also ungefähr den Nullpunct der Empfindung; positive Güter und positives Glück können der Zufriedenheit nichts hinzufügen, wohl aber können sie dieselbe gefährden, denn je grösser die positiven Güter und das Glück, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, durch ihren Verlust grosse Schmerzen zu erleiden, welche die Zufriedenheit zeitweilig aufheben. Die Zufriedenheit kann also so wenig als ein Zeichen von positivem Glück betrachtet werden, dass vielmehr der Aermste und Bedürfnissloseste ihrer am leichtesten dauernd habhaft wird. Wenn trotzdem so vielfach die Zufriedenheit als ein Glück, ja als das höchste erreichbare Glück gepriesen wird (Aristot. Eth. Eud. VII. 2: ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστί, das Glück gehört den Selbstgenügsamen; Spinoza, Eth. Th. 4, Satz 52 Anm.: Zufriedenheit mit sich selbst ist wahrhaft das Höchste, was wir hoffen können), so kann dies nur dann richtig sein, wenn der Zustand der Schmerzlosigkeit und freiwilligen Resignation auf alles positive Glück vor dem seiner Natur nach dauerlosen Besitze positiven Glückes den Vorzug verdient. Ueberhaupt wenn, wie ich glaube, es berechtigt ist, Gesundheit, Jugend, Freiheit und sorgenfreies Dasein die höchsten Güter, und Zufriedenheit das höchste Glück zu nennen, so geht daraus von vornherein hervor, eine wie missliche Bewandtniss es mit allen positiven Gütern und positivem Glück haben müsse, dass man die privativen, d. h. in blosser Freiheit von Schmerz bestehenden, ihnen mit Recht voransetzen darf. Denn was bietet denn die Freiheit vom Schmerz? Doch nicht mehr als das Nichtsein! Wenn also mit

den positiven Gütern und Glück noch ein Aber verknüpft ist, was sie im Ganzen noch unter die Zufriedenheit, d. h. noch unter den Nullpunct der Empfindung stellt, auf dem das Nichtsein permanent steht, so ist eben damit erklärt, dass sie auch unter dem Nichtsein stehen. Dem Nichtsein an Werth gleich stehen würde nur das absolut zufriedene Leben, wenn es ein solches gäbe; es giebt aber keines, denn auch der Zufriedenste ist nicht immer völlig und in jeder Hinsicht zufrieden, folglich steht alles Leben an Werth unter dem absolut Zufriedenen, folglich unter dem Nichtsein.

3. Hunger und Liebe.

„So lange nicht den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält,
Bewegt sich das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe“,

sagt Schiller sehr richtig. Sie beide sind sowohl für den Fortschritt und die Entwickelung im Thierreiche als auch für die Entwickelungsanfänge der Menschheit und die roheren Zustände, welche dieselbe characterisiren, fast die einzigen wirkenden Triebfedern. Wenn über den Werth dieser beiden Momente für das Individuum der Stab gebrochen werden muss, so ist schon wenig Aussicht, den Werth des individuellen Lebens um seiner selbst willen auf anderen Wegen zu retten.

Der Hunger ist qualvoll, was freilich nur der weiss, der ihn schon empfunden hat; seine Befriedigung, der Sättigungsgenuss, ist für das Gehirn die blosse Aufhebung des Schmerzes, während er für untergeordnete Nervencentra allerdings eine positive Erhebung über den Nullpunct der Empfindung in dem Wohlbehagen der Verdauung nach sich ziehen mag; diese wird jedoch für das Gemeingefühl oder Gesammtwohl des Individuums um so weniger in's Gewicht fallen, jemehr die untergeordneten Nervencentra relativ in Bezug auf das Gehirn zurücktreten, welches von dem Wohlbehagen der Verdauung nur schwache Spuren zugeleitet erhält, desto mehr aber in seiner geistigen Stimmung und Arbeitsbefähigung durch die Sättigung sich deprimirt fühlt. Wer sich in der glücklichen Lage befindet, jedesmal, wenn der Anfang des Hungers sich meldet, denselben sofort zu sättigen, und wen die Depotenzirung des Gehirnes durch die Sättigung nicht incommodirt, bei dem mag aller-

dings der Hunger durch das Verdauungsbehagen einen gewissen Ueberschuss von Lust erzeugen; aber wie Wenige sind in dieser zwiefach beneidenswerthen Lage! Die meisten der 1300 Millionen Erdenbewohner haben entweder eine kärgliche, unbefriedigende und das Dasein kümmerlich fristende Nahrung, oder sie leben eine Zeitlang in Ueberfluss, wovon sie keinen überwiegenden Genuss haben, und müssen eine andere Zeit wirklich darben und Nahrungsmangel leiden, wo sie also den peinigenden Hunger lange Zeiten hindurch ertragen müssen, während das Sättigungsbehagen bei völliger Stillung des Hungers nur einige Stunden des Tages einnimmt. Nun vergleiche man aber einmal dem Grade nach das dumpfe Behagen der Sättigung und Verdauung mit dem für das Hirnbewusstsein so deutliche Nagen des Hungers, oder gar den Höllenqualen des Durstes, denen die Thiere in Wüsten, Steppen und solchen Gegenden, die in der heissen Jahreszeit völlig austrocknen, nicht selten ausgesetzt sein mögen. Wie viel mehr muss aber erst bei vielen Thierarten der Schmerz des Hungers die Lust der Sättigung im Laufe des Lebens überwiegen, welche in gewissen Jahreszeiten aus Nahrungsmangel oft zu erheblichen Bruchtheilen ihrer Gesammtzahl verhungern, oder doch nur, Wochen und Monate lang an der Grenze des Hungertodes hinstreifend, ihre Existenz in günstigere Lebensbedingungen hinüberfristen. Dies findet sowohl bei Pflanzenfressern im Winter der Polar- und gemässigten Zone und in der Dürre der Tropen, als auch bei Fleischfressern und Raubthieren statt, die oft wochenlang vergebens auf Beute herumstreifen, bis sie entkräftet verenden. Die Zeit ist noch nicht so lange her, wo man in Europa auf je sieben Jahre eine Hungersnoth rechnete, und wenn diese durch unsere jetzigen Communicationsmittel in blosse Theuerung, d. h. in Hungersnoth bloss für die ärmsten Classen, verwandelt ist, so besteht dies oder ein ähnliches Verhältniss doch gewiss in dem bei Weitem grössten Theile der bewohnten Erde noch fort.

Aber auch in unseren Grossstädten lesen wir immer und immer wieder von Fällen des buchstäblichen Verhungerns aus Noth. Kann die Völlerei von tausend Schlemmern die Qual eines verhungerten Menschenlebens aufwiegen?

Aber der eigentliche Hungertod ist das unter uns seltenere und kleinere Uebel, welches der Hunger herbeiführt; weit furchtbarer ist die leibliche und geistige Verkümmerung der Race, das Hinsterben der Kinder und die eigenthümlichen, sich einfindenden

Krankheiten; man lese nur die Berichte aus schlesischen Weberdistricten oder aus den Höhlen des grossstädtischen Elends in London. Je weniger aber der fortschreitenden Vermehrung der Menschheit durch verheerende Kriege Einhalt gethan wird, je mehr durch zunehmende Reinlichkeit die Heerde der Epidemien verschwinden und durch Prophylaktika ihre Ausbreitung verhindert wird, um so mehr muss sich die Ernährungsfähigkeit als einzige natürliche Grenze herausstellen, welche die Vermehrung beschränkt, da das Verhältniss der Geburten ziemlich dasselbe bleibt, und die Annahme Carey's, dass später die Zeugungs- und Vermehrungsfähigkeit des Menschengeschlechtes abnehmen werde, ganz willkürlich und durch keine Analogien der Geschichte gerechtfertigt ist.

Mag Landwirthschaft und Chemie noch so grosse Fortschritte machen, zuletzt muss doch ein Punct kommen, über den die Production der Nahrungsmittel nicht hinaus kann; die Vermehrung der Menschenzahl durch Zeugung hat aber keine Grenze, wenn sie ihr nicht durch die Unmöglichkeit der Ernährung gesteckt wird; sie ist von jeher die Hauptgrenze der Vermehrung gewesen, und wird es je länger, je ausschliesslicher werden. Diese Grenze aber ist nicht scharf und jäh, sondern sie geht von der auskömmlichen Existenz zu der unmöglichen durch unendlich viele Abstufungen über, von denen jede folgende hungriger und elender ist. Um den Instinct zu täuschen, wird dann zunächst der Magen mit Stoffen gefüllt, die weder Geschmack, noch Ernährungsfähigkeit haben; so z. B. isst die ärmste Classe in China, die nicht genug Reis mehr kaufen kann, eine Seetang-Art, die fast gar keinen Nahrungsstoff enthält. Ueberblickt man diese Massen, welche von geschmacklosen oder wenig schmeckenden Nahrungsmitteln (Reis, Kartoffeln) leben, so wird man auch nicht mehr behaupten, dass für den grossen Ueberschuss von Unlust, den der Hunger in der Welt erzeugt, die mit dem Essen verknüpfte Geschmackslust ein einigermaassen in die Wagschaale fallendes Gegengewicht bieten könnte.

Das Resultat in Bezug auf den Hunger ist also das, dass das Individuum durch Stillung seines Hungers als solchen nie eine positive Erhebung über den Nullpunct der Empfindung erfährt, dass es unter besonders günstigen Umständen allerdings durch den mit der Befriedigung des Hungers verknüpften Wohlgeschmack und Verdauungsbehagen einen positiven Ueberschuss an Lust gewinnen kann, dass aber im Thierreiche und Menschenreiche im Ganzen die

durch den Hunger und seine Folgen geschaffene Qual und Unlust bei Weitem die mit seiner Befriedigung verknüpfte Lust überwiegt und stets überwiegen wird. An sich selbst betrachtet ist also das Nahrungsbedürfniss ein Uebel, nur der Fortschritt in der Entwickelung, zu welchem es durch den Kampf um die Nahrung als Triebfeder wirkt, nicht sein eigener Werth, kann dieses Uebel teleologisch rechtfertigen.

Ich kann mich nicht enthalten, hierzu die Worte Schopenhauer's anzuführen (Parerga II. 313): „Wer die Behauptung, dass in der Welt der Genuss den Schmerz überwiegt, oder wenigstens sie einander die Wage halten, in der Kürze prüfen will, vergleiche die Empfindung des Thieres, welches ein anderes frisst, mit der dieses anderen."

Was die andere Triebfeder der Natur, die Liebe, betrifft, so muss ich in Bezug auf ihre principielle Auffassung auf Cap. B. II. verweisen. Im Thierreiche ist von einer activen geschlechtlichen Auswahl, welche vom männlichen Theile ausginge, noch wenig die Rede, kaum bei den höchsten Vögeln und Säugethieren; von einer passiven Auswahl durch den Kampf der Männchen, in denen das stärkste Sieger bleibt, auch nur bei einem geringen Theile höherer Thiere. Im Uebrigen hat der Geschlechtstrieb nichts Individuelles, sondern ist rein generell. Nun existiren aber bei dem unendlich viel grösseren Theile des Thierreiches nicht einmal Wollustorgane, welche zur Begattung reizen; ohne solche ist mithin die Begattung ein dem Egoismus des Individuums gleichgültiges Geschäft, welches durch den treibenden Zwang des Instinctes ausgeführt wird wie das Spinnen des Netzes von der Spinne, oder das Bauen des Vogelnestes für die später erst zu legenden Eier. Auf die Genusslosigkeit des Befruchtungsgeschäftes bei den meisten Thieren weist auch die mannigfache, von der unmittelbaren Begattung abweichende indirecte Form dieses Geschäftes hin. Wo bei den Wirbelthieren ein individueller physischer Genuss einzutreten scheint, ist derselbe zu Anfang gewiss noch so dumpf und nichtssagend wie möglich; bald aber tritt auch der Kampf der Männchen um das Weibchen hinzu, der bei vielen Thierarten mit der grössten Erbitterung geführt wird, und häufig schmerzliche Verletzungen, nicht selten auch Tödtung eines Theiles zur Folge hat. Dazu kommt bei solchen Thieren, welche in der Brunstzeit von dem siegreichen Männchen geführte Heerden bilden, die unfreiwillige Enthaltsam-

keit der Junggesellen, sei es, dass dieselben sich in besonderen Heerden absondern, sei es, dass sie bei der Hauptheerde bleiben, wo dann ein Eingreifen in die Rechte des Familienhauptes von diesem in grausamster Weise gestraft wird. Diese unfreiwillige Enthaltsamkeit des grössten Theiles der Männchen, und die den Unterliegenden durch die Kämpfe verursachten Schmerzen und Aerger scheinen mir an Unlust die den beglückten Männchen aus dem Geschlechtsgenuss erwachsende Lust hundertfach zu überbieten. Was aber die Weibchen betrifft, so kommen diese erstens bei den meisten Thieren viel seltener zur Begattung, als die bevorzugten Männchen, und zweitens überwiegen bei ihnen die Schmerzen des Gebärens offenbar bei Weitem die bei der Begattung empfundene Lust.

Beim Menschen, namentlich dem cultivirten, ist die Geburt schmerzhafter und schwieriger als bei irgend einem anderen Thiere, und zieht meist sogar ein längeres Krankenlager nach sich; um so weniger kann ich Anstand nehmen, die summarischen Leiden des Gebärens für das Weib grösser zu erklären, als die summarischen physischen Freuden der Begattung. Es darf uns nicht beirren, dass der Trieb das Weib in practischer und vielleicht auch theoretischer Hinsicht die umgekehrte Entscheidung treffen heisst; hier haben wir einen recht eclatanten Fall, wo der Trieb das Urtheil verfälscht. Man erinnere sich an jene Frau, die durch das mehrmalige Ueberstehen des Kaiserschnittes sich doch nicht von der Begattung abhalten liess, und man wird den Werth eines solchen Urtheiles richtiger würdigen. Der Mann scheint in dieser Hinsicht besser daran zu sein; aber er scheint es nur.

Kant sagt in seiner Anthropologie (Werke VII. Abth. 2. S. 266): „Nach der ersteren (der Naturepoche seiner Entwickelung) ist er im Naturzustande wenigstens in seinem fünfzehnten Lebensjahre durch den Geschlechtsinstinct angetrieben und vermögend, seine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweiten (der bürgerlichen Epoche der Entwickelung) kann er es (im Durchschnitt) vor dem zwanzigsten schwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, seine und seines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, so hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger sein Weib und Kind zu erhalten. — Er muss ein Gewerbe erlernen, sich in Kundschaft bringen, um ein Hauswesen mit seinem Weibe anzufangen, worüber

aber in der geschliffeneren Volksclasse auch wohl das fünfundzwanzigste Jahr verfliessen kann, ehe er zu seiner Bestimmung reif wird. Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgenöthigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders, als mit Lastern."

Diese Laster aber beschmutzen den ästhetischen Sinn, stumpfen das Zartgefühl des Geistes ab und verführen nicht selten zu unsittlichen Handlungen. Endlich zerrütten sie durch das ihnen fehlende immanente Maass und aus anderen Gründen die Gesundheit und legen nur zu oft schon in die folgende Generation den Keim des Verderbens.

Wer aber wirklich ausnahmsweise sich von allen das Provisorium erfüllenden Lastern frei hält und mit der Anstrengung der Vernunft die Qualen der erregten Sinnlichkeit in ewig erneutem Kampfe überwindet, der hat in dem Zeitraume von der Pubertät bis zur Verheirathung, dem Zeitraume, wenn auch nicht der nachhaltigsten Kraft, doch der lodernsten sinnlichen Gluth, eine solche Summe von Unlust zu ertragen, dass die in dem späteren Zeitraume folgende Summe der geschlechtlichen Lust sie nimmermehr aufwiegen und wieder gut machen kann. Das Alter der Verheirathung der Männer rückt aber mit fortschreitender Cultur immer höher hinauf, der provisorische Zeitraum wird also immer länger und ist am längsten gerade bei den Classen, wo die Nervensensibilität und Reizbarkeit, also auch die Qual der Entbehrung am grössten ist.

Nun ist aber die rein physische Seite der Geschlechtsliebe beim Menschen die untergeordnete, weit wichtiger ist der individualisirte Geschlechtstrieb, welcher sich von dem Besitze gerade dieses Individuums eine überschwengliche Seligkeit von nie endender Dauer verspricht.

Betrachten wir zunächst die Folgen der Liebe im Allgemeinen. Der Eine Theil liebt in der Regel stärker, als der andere; der weniger liebende zieht sich gewöhnlich zuerst zurück, und ersterer fühlt sich treulos verlassen und verrathen. Wer den Schmerz getäuschter Herzen um gebrochener Liebesschwüre willen, so viel davon gleichzeitig in der Welt ist, sehen und wägen könnte, der würde finden, dass er ganz allein schon alles gleichzeitig in der Welt bestehende Liebesglück übertrifft, schon aus dem Grunde, weil die Qual der Enttäuschung und die Bitterkeit des Verrathes viel länger vorhält, als das Glück der Illusion. Noch grausamer wird

der Schmerz bei dem Weibe, das aus wahrer, tiefer Liebe dem Geliebten Alles geopfert, um nur als Schlingpflanze an ihm fortzuleben; wird eine solche abgerissen und fortgeworfen, dann steht sie wahrhaft gefallen, d. h. haltlos in der Welt, ihre eigene Kraft gebrochen, des Schutzes der Liebe beraubt, muss sie, eine geknickte Blume, verdorren und vergehen, — oder frech sich in Gemeinheit stürzen, um zu vergessen.

Wie viel ehelicher und häuslicher Frieden wird nicht durch die sich einschleichende Liebe zerstört! Welch' colossale Opfer an sonstigem individuellen Glück und Wohlsein fordert nicht der unselige Geschlechtstrieb. Vaterfluch und Ausstossung aus der Familie, selbst aus dem Lebenskreise, in dem man eingewurzelt ist, nimmt Mann oder Mädchen auf sich, um sich nur dem Geliebten zu vereinen. Die arme Näherin oder Dienstmagd, die ihr freudenloses Dasein im Schweisse ihres Angesichtes fristet, auch sie fällt eines Abends dem unwiderstehlichen Geschlechtstriebe zum Opfer; um seltener, kurzer Freuden willen wird sie Mutter und hat die Wahl, entweder Kindesmord zu begehen, oder den grössten Theil ihres für sie allein kaum ausreichenden Erwerbes auf die Erhaltung des Kindes zu verwenden. So muss sie Jahre lang Sorge und Noth mit dreifacher Härte ertragen, wenn sie sich nicht einem Lasterleben in die Arme werfen will, das für die Jahre der Jugend ihr einen müheloseren Erwerb sichert, um sie nachher einem um so schrecklicheren Elende zu überliefern. Und das Alles um das bischen Liebe!

Es ist Schade, dass es keine statistischen Tabellen darüber giebt, wieviel Procent aller Liebesverhältnisse in jedem Stande zu einer Ehe führen. Man würde über die geringe Procentzahl erschrecken. Ganz abgesehen von alten Junggesellen und Jungfern, wird man selbst unter den Hochzeitspaaren keine allzu grosse Procentzahl von Individuen finden, die nicht ein kleines, wieder auseinander gegangenes Verhältniss hinter sich haben, viele aber, die deren mehrere aufzuweisen hätten. In der grössten Mehrzahl dieser Fälle hatte also die Liebe ihr Ziel nicht erreicht, und in denen sie es ohne Ehe erreicht hatte, hatte sie die Leute im Ganzen wohl schwerlich glücklicher gemacht, als in denen, wo sie es gar nicht erreicht hatte. Von den geschlossenen Ehen wiederum ist nur der kleinste Theil aus Liebe, die anderen aus anderen Rücksichten geschlossen; man kann sich daraus abnehmen, ein wie

geringer Theil aller Liebesverhältnisse in den Hafen der Ehe einläuft. Von diesem geringen Theile aber erreichen wieder sehr Wenige eine sogenannte glückliche Ehe; denn die glücklichen Ehen sind überhaupt viel seltener, als man, zufolge der Verstellung der Menschen zur Wahrung des Glücklichscheinens, meinen sollte, factisch aber sind die glücklichen Ehen am allerwenigsten unter den aus Liebe geschlossenen zu finden, so dass von dem geringen Theile der in den Hafen der Ehe eingelaufenen Liebesverhältnisse wiederum die Mehrzahl schlechter fortkommt, als wenn sie nicht mit einer Ehe geschlossen hätten. Diese Wenigen endlich, welche zur glücklichen Ehe führen, vermögen dies nicht durch die Liebe selbst, sondern nur dadurch, dass die Charactere und Personen zufällig so zusammenpassen, dass Conflicte vermieden werden, und die Liebe durch Freundschaft abgelöst wird. Diese seltenen Fälle, in welchen das Glück der Liebe sanft und unmerklich in das der Freundschaft hinübergeleitet und ihr jede bittere Enttäuschung erspart wird, sind so selten, dass sie selbst durch diejenigen schlechten Ehen, welche aus Liebe geschlossen sind, aufgewogen werden. Von allen nicht mit Ehe schliessenden Liebesverhältnissen aber erreicht der grössere Theil sein Ziel gar nicht, und der kleinere Theil, der es erreicht, macht die Leute, wenigstens den weiblichen Theil, noch unglücklicher, als wenn sie es nicht erreicht hätten.

Wir können schon nach dieser allgemeinen Betrachtung nicht zweifelhaft sein, dass die Liebe den betheiligten Individuen weit mehr Schmerz, als Lust bereitet. Kaum irgendwo wird sich der Trieb so sehr gegen dies Resultat stemmen, wie hier, und vielleicht werden es wenig Andere zugeben, als solche, bei denen der Trieb durch das Alter seine Macht verloren hat.

Betrachten wir jedoch den Vorgang bei der befriedigten Liebe im Einzelnen, um zu erkennen, dass selbst hier die Lust wesentlich auf einer Illusion beruht. Allerdings ist im Allgemeinen die Grösse der Lust proportional der Stärke des befriedigten Willens, vorausgesetzt, dass die Befriedigung in vollem Maasse in's Bewusstsein fällt, eine Voraussetzung, welche in voller Strenge um so weniger zulässig ist, je unklarer der Wille und sein Inhalt aus der Region des Unbewusstseins in die des Bewusstseins hinüberragt.

Lassen wir dies aber bei Seite und geben wir zu, dass ein, gleichviel wie entstandener, sehr starker Wille nach dem Besitze

der Geliebten im Bewusstsein vorhanden sei; dann muss allerdings die Befriedigung dieses Willens als starke Lust empfunden werden, und um so mehr, je deutlicher sich der Betreffende der Erfüllung seines Wunsches als einer durch äussere Umstände ermöglichten Thatsache bewusst wird, je grösser also der Contrast der Erfüllung mit einer vorhergehenden Anerkennung von Schwierigkeiten und Hindernissen ist.

Ein Kalif dagegen, der sich bewusst ist, dass er jedes Frauenzimmer, das ihm gefällt, sich nur anzuschaffen braucht, um sie zu besitzen, wird sich der Befriedigung seines Willens fast gar nicht bewusst werden, und sei er in einem besonderen Falle noch so stark. Hieraus geht aber schon das hervor, dass die Lust der Befriedigung nur erkauft wird durch vorangehende Unlust über die vermeintliche Unmöglichkeit, zum Besitze zu gelangen; denn Schwierigkeiten, deren Besiegung man als gewiss voraussieht, sind auch schon keine Schwierigkeiten mehr.

Nach unseren allgemeinen Vorbetrachtungen wird aber die vorausgehende Unlust über die Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit des Nichtreussirens grösser sein, als die correspondirende Lust bei der Erfüllung. So gewiss nun aber der endliche Genuss bei der Erfüllung ein realer ist, weil er in der Befriedigung eines wirklich vorhandenen Willens beruht, so gewiss ist die Vorstellung, worauf der Genuss beruht, eine Illusion. Das Bewusstsein nämlich findet in sich eine heftige Sehnsucht nach dem Besitze des geliebten Gegenstandes, welche an Stärke und Leidenschaftlichkeit jede ihm sonst bekannte Willenserscheinung übertrifft. Da es aber zugleich das unbewusste Motiv dieses Willens (welches in der Beschaffenheit des Erzeugten besteht) nicht ahnt, so supponirt es einen in Aussicht stehenden überschwenglichen Genuss als Motiv jenes überschwenglichen Sehnens, und der Instinct unterstützt diese Täuschung, da der Mensch, wenn er erst merken würde, dass es auf eine Prellerei seines Egoismus zu Gunsten fremder Zwecke abgesehen ist, bald suchen würde, den Instinct der leidenschaftlichen Liebe zu unterdrücken. So kommt die Illusion zu Stande, mit welcher der Liebende zum Begattungsacte schreitet, und welche als solche dadurch experimentell bewiesen werden kann, dass die Befriedigung des Willens nach dem Besitze der Geliebten ganz die nämliche bleibt, wenn es gelingt, dem Liebenden unvermerkt eine falsche Person unterzu-

schieben, mit welcher sein Wille die Begattung verschmähen und verabscheuen würde.

Nichtsdestoweniger ist die Lust an der Befriedigung des durchgesetzten Willens ganz real, — aber auf diese Lust war es ja von dem Liebenden gar nicht abgesehen, sondern vielmehr auf jene überschwengliche Seligkeit, durch welche er sich den heftigen Willen nach dem Besitze erst motivirt denkt!

Von einer solchen Seligkeit oder Lust existirt aber nirgends etwas, da sich der Genuss rein aus der Befriedigung jenes erst zu motivirenden heftigen Willens nach dem Besitze und aus dem gemeinen physischen Geschlechtsgenusse zusammensetzt. Sowie die Heftigkeit des Triebes das Bewusstsein gewissermaassen aufathmen und zu einiger Klarheit kommen lässt, wird es der Enttäuschung seiner Erwartung inne. Jede Enttäuschung über einen erwarteten Genuss ist aber eine Unlust, und zwar eine um so grössere Unlust, je grösser der erwartete Genuss war, und je sicherer er erwartet wurde. Hier also, wo sich eine mit absoluter Sicherheit erwartete überschwengliche Seligkeit als baare Täuschung erweist (denn die beiden reellen Momente des Genusses waren ja ausser dieser Seligkeit selbstverständlich miterwartet), muss die Unlust der Enttäuschung einen hohen Grad erreichen, einen so hohen Grad, dass sie den real existirenden Genuss völlig aufwiegt, wo nicht überwiegt. Freilich verhindert der nicht mit einem Schlage vernichtete, sondern einige Zeit hindurch sich stetig, wenn auch mit allmählig abnehmender Stärke erneuernde Trieb, dass diese Enttäuschung sogleich und in vollem Maasse vom Bewusstsein aufgefasst werde; das von Neuem nach Befriedigung schmachtende Sehnen verfälscht das Urtheil, es verhindert das Nachdenken über die Beschaffenheit des vergangenen Genusses, indem es die Illusion der widersprechenden Erfahrung zum Trotz für die Zukunft aufrecht erhält.

Aber nicht immer dauert diese Dupirung des bewussten Urtheiles durch den Trieb. Der erlangte Besitz wird bald gewohnheitsmässiges Eigenthum, die Vorstellung des Contrastes mit den Schwierigkeiten der Erlangung schwindet mehr und mehr, der Wille nach dem Besitze wird latent, da keine Störung des Besitzes droht, und die Befriedigung dieses Willens wird immer weniger als Lust empfunden. Jetzt bricht sich die Enttäuschung mehr und mehr im Bewusstsein Bahn.

Aber nicht bloss diese Enttäuschung kommt zum Bewusstsein, sondern noch viele andere. Der Liebende hatte gewähnt, in eine neue Aera einzutreten, durch den Besitz gleichsam von der Erde in den Himmel versetzt zu werden, und er findet, dass er in seinem neuen Zustande der Alte und die Plackereien des Tages dieselben geblieben sind; er hatte gewähnt, an der Geliebten einen Engel zu erwerben, und findet nun, wo der Trieb sein Urtheil nicht mehr wie früher entstellt, einen Menschen mit allen menschlichen Fehlern und Schwächen; er hatte gewähnt, dass der Zustand der überschwenglichen Seligkeit ewig sein würde, und er fängt jetzt an zu zweifeln, ob er sich nicht schon in der bei der Besitzergreifung erwarteten Seligkeit sehr getäuscht habe. Kurz, er findet, dass Alles beim Alten ist, dass er aber in seinen Erwartungen ein grosser Narr war. Der einzige reale Genuss in der ersten Zeit nach der Besitzergreifung, die Befriedigung des durchgesetzten Willens, ist geschwunden, aber die Enttäuschung über die als ewig dauernd vorausgesetzte Seligkeit ist in allen Richtungen eingetreten, und unterhält eine bleibende Unlust, die erst sehr langsam durch das gewohnheitsmässige Ergeben in den Schlendrian des Tages erlischt.

Wohl sehr selten sind bei Schliessung einer Ehe nicht wenigstens von einer Seite Opfer gebracht worden, und sei es selbst nur an Freiheit; diese Opfer treten jetzt als dem erwarteten Ziel nicht entsprechende in's Bewusstsein und vermehren die Unlust der Enttäuschung. Wenn sonst nur die Eitelkeit dazu bringt, Unlust und Unglück zu verbergen und mit nicht vorhandenem Glücke und Lust zu prahlen, so wirkt hier noch die Scham zu demselben Ziele, da man ja die Enttäuschung seiner eigenen Dummheit zuzuschreiben hat; die früheren Liebenden suchen die Unlust über die Enttäuschung nicht nur der Welt und einander, sondern wo möglich auch jeder sich selbst zu verhehlen, was wiederum dazu beiträgt, die Unbehaglichkeit des Zustandes zu erhöhen.

So muss also der reale Genuss bei der Vereinigung der Liebenden nicht nur im Voraus mit Furcht, Angst und Zweifel, ja oft zeitweiser Verzweiflung, sondern nachträglich noch einmal mit der Unlust der Enttäuschung bezahlt werden, — jener Genuss, welcher während der Zeit des Geniessens selbst nur durch die Heftigkeit des das Urtheil aufhebenden oder doch verfälschenden Triebes da-

vor bewahrt werden kann, in seiner illusorischen Beschaffenheit durchschaut zu werden.

Nun haben wir bis jetzt den Zustand vor der Vereinigung der Liebenden wenig beachtet, und doch ist es gerade hier, wo die zartesten, beseligendsten Empfindungen ihre Stelle haben, wie namentlich jenes Schwimmen im ersten Morgenroth des geöffneten Himmels. Worauf beruht jene unzweifelhaft reale Lust? Auf der Hoffnung, auf nichts als der Hoffnung, die ihren zukünftigen Gegenstand nur ahnt, und nur weiss, dass er eine überschwengliche Seligkeit sein wird, auf einer Hoffnung, die sich ihrer selbst als Hoffnung kaum bewusst ist, aber sich in jedem Augenblicke über sich selbst klarer wird. Die grössten Schwierigkeiten, die sich der Vereinigung entgegensetzen, können diese Hoffnung und ihr Glück nicht tödten, dass es aber wirklich nichts als Hoffnung ist, beweist sich dadurch, dass die Liebenden verzweifeln und sich auch wohl tödten, wenn die Unmöglichkeit einer Vereinigung ihnen für immer zur Gewissheit geworden ist. Ist nun dieses der Vereinigung vorausgehende Liebesglück nur Hoffnung auf das nach der Vereinigung ihrer wartende Glück, so wird es illusorisch, wenn jenes als illusorisch erkannt ist.

Dies ist der Grund, warum nur die erste Liebe wahre Liebe sein kann; bei der zweiten und den folgenden findet der Trieb schon zu grossen Widerstand an dem Bewusstsein, das bei der ersten Liebe die illusorische Natur derselben mehr oder weniger deutlich erkannt hat.

So sagt auch Göthe in „Wahrheit und Dichtung“ bei Gelegenheit des Werther: „Nichts aber veranlasst mehr diesen Ueberdruss (diesen Ekel vor dem Leben), als eine Wiederkehr der Liebe Der Begriff des Ewigen und Unendlichen, der sie eigentlich hebt und trägt, ist zerstört; sie erscheint vergänglich wie alles Wiederkehrende.“

Wer einmal das Illusorische des Liebesglückes nach der Vereinigung und damit auch desjenigen vor der Vereinigung, wer den in aller Liebe die Lust überwiegenden Schmerz verstanden hat, für den und in dem hat die Erscheinung der Liebe nichts Gesundes mehr, weil sich sein Bewusstsein gegen die Octroyirung von Mitteln zu Zwecken wehrt, die nicht seine Zwecke sind; die Lust der Liebe ist ihm untergraben und zerfressen, nur ihr Schmerz bleibt ihm unverkürzt bestehen. Aber wenn ein solcher sich auch nicht völlig des

Triebes wird erwehren können, so wird dies doch das Bestreben seiner Vernunft sein, und es wird ihm wenigstens das gelingen, im bestimmten Falle den Grad der Liebe, in welchen er als Unbefangener gerathen wäre, zu erniedrigen, und damit auch den Grad des Schmerzes und das Maass des Ueberschusses von Schmerz gegen Lust zu ermässigen, welchem er sonst verfallen wäre. Er wird sich aber zugleich dessen bewusst sein, dass er sich wider seinen bewussten Willen in eine Leidenschaft verwickelt findet, die ihm mehr Schmerz als Lust verursacht, und mit dieser Erkenntniss ist vom Standpuncte des Individuums der Stab über die Liebe gebrochen.

Die letzten Betrachtungen beziehen sich nur auf diejenige Liebe, welche so glücklich ist, ihr Ziel zu erreichen; fassen wir aber noch einmal Alles zusammen, so stellt sich die Rechnung für den Werth der Liebe höchst ungünstig. Illusorische Lust und überwiegende Unlust selbst im glücklichsten Falle, meistens Hemmung des Willens ohne Erreichung des Zieles unter Gram und Verzweiflung, Vernichtung der Zukunft so vieler weiblichen Individuen durch Verlust der weiblichen Ehre, ihres einzigen socialen Haltes, das sind die Resultate, die wir gefunden haben.

Es könnte keinem Zweifel unterliegen, dass die Vernunft nur gänzliche Enthaltung von der Liebe anrathen müsste, wenn nur nicht die Qual des nicht zu vernichtenden Triebes, welcher nach Erfüllung seiner Leere lechzt, ein noch grösseres Uebel wäre, als ein maassvolles Befassen mit der Liebe. Man muss also dem Spruche des Anakreon vollständig Recht geben, welcher lautet:

χαλεπὸν τὸ μὴ φιλῆσαι,	Schlimm ist es, nicht zu lieben,
χαλεπὸν δὲ καὶ φιλῆσαι.	Schlimm aber auch, zu lieben.

Wenn die Liebe einmal als Uebel anerkannt ist und doch als das kleinere von zwei Uebeln gewählt werden muss, so lange der Trieb besteht, so fordert die Vernunft mit Nothwendigkeit ein drittes, nämlich Ausrottung des Triebes, d. h. Verschneidung, wenn durch sie eine Ausrottung des Triebes erreicht wird. (Vgl. Matth. 19, 11—12: „Das Wort fasset nicht Jedermann, sondern denen es gegeben ist. Denn es sind etliche verschnitten, die sind aus Mutterleibe also geboren; und sind etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind; und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben, um des Himmelreiches willen. Wer es fassen mag, der fasse es!")

Vom Standpuncte der Eudämonologie des Individuums ist dies meiner Ansicht nach das einzig mögliche Resultat. Wenn etwas Triftiges dagegen vorzubringen ist, so können es nur solche Erwägungen sein, welche vom Individuum ein Hinausgehen über den Standpunct seines Egoismus verlangen. Das Resultat für die Liebe ist also dasselbe, wie für den Hunger, dass sie an sich und für das Individuum ein Uebel ist, und ihre Berechtigung nur daraus herleiten kann, dass sie auf die in Cap. B. II. nachgewiesene Art zum Fortschritte der Entwickelung beiträgt.

4. Mitleid, Freundschaft und Familienglück.

Das Mitleid, auf welchem nach Aristoteles (aber nicht nach meiner Ansicht) hauptsächlich das Gefallen am Tragischen und nach Schopenhauer alle Moralität beruhen soll, ist eine aus Unlust und Lust gemischte Empfindung, wie Jeder weiss. Der Grund der Unlust ist klar, es ist eben das Mit-Leiden mit sinnlich wahrnehmbarem fremden Schmerz, welches so stark werden kann, dass es keine Spur von Lust im Mitleide mehr aufkommen lässt, sondern es ganz in herzzerreissenden Jammer verwandelt, dessen Grauen zum Hinwegwenden antreibt. Man denke sich den Anblick eines Schlachtfeldes nach der Schlacht, oder einen Menschen, der in totalen Krämpfen liegt.

Woher aber die gewöhnlich in mässigem Mitleid sich findende Lustempfindung stammt, ist schwerer zu begreifen. Von der durch etwaige Hülfeleistung bedingten Befriedigung ist natürlich hier nicht die Rede, denn diese liegt jenseits des Mitleides selbst. Die Schadenfreude der Bosheit ist die einzige Lustempfindung, welche der Anblick fremden Leides auf directe Weise zu erwecken im Stande ist; diese aber weiss Jeder von der milden Lust des Mitleides sehr wohl zu unterscheiden.

Ich sehe keine andere Möglichkeit, um die Lust im Mitleid zu begreifen, und habe auch noch nirgends den leisesten Versuch einer anderen Erklärung gefunden, als die, dass der Contrast des fremden Leides mit dem eigenen Freisein von diesem Leide den latenten Widerwillen gegen die Ertragung solches Leides zugleich erregt, befriedigt und die Befriedigung zum Bewusstsein bringt. Dadurch wird freilich die Lust des Mitleides für eine rein egoistische erklärt, indessen sehe ich nicht, inwiefern dies der

Würde oder den edlen Folgen des Mitleides Eintrag thun soll. Es stimmt damit völlig überein, dass für sehr feinfühlige, selbstverläugnende Gemüther das Mitleid eine höchst unangenehme Erregung ist, eine wahre Qual, der sie auf jede Weise aus dem Wege zu gehen suchen, während der Mensch sich mit um so grösserem Behagen an seinem Mitleid weidet, je roher er ist, und dass ferner das mit Ansehen eines sehr grossen Leides auch das rohere Gemüth soweit sich selbst über dem fremden Wohle vergessen lässt, dass dieselbe Wirkung entsteht, wie in zartfühlenderen Seelen auch bei kleinerem Leide, dass eben das Mitleid nur noch Unlustempfindung ist. Wenn der rohe Haufe sich an fremdem Leide weidet, so darf man nicht vergessen, dass derselbe auch Bestialität genug besitzt, um mit dem Mitleide mehr oder weniger die Wollust der Grausamkeit zu vereinigen, welche sich an der fremden Qual als solcher ergötzt; man darf also die rohe Masse nur mit Vorsicht zu der Entscheidung benutzen, ob in dem Mitleid als solchem die Lust oder Unlust überwiegt. Meinem subjectiven Urtheil nach ist entschieden das letztere der Fall; wie aber auch das Urtheil Anderer sich zu dem meinigen stellen möge, so ist das ausser Zweifel, dass die Gefühlsrohheit der Menschheit durchschnittlich mehr und mehr abnimmt, und dass mit abnehmender Gefühlsrohheit die Unlust im Mitleid über die Lust mehr und mehr die Oberhand gewinnt.

Nun stellt sich aber das Verhältniss noch ungünstiger für die Lust, wenn wir die unmittelbaren Folgen des Mitleides in der Seele mit in Anschlag bringen. Das Mitleid erweckt nämlich sofort die Begierde, das fremde Leid zu stillen, und dies ist auch der Zweck dieses Instinctes. Diese Begierde findet aber nur in sehr seltenen Fällen eine partielle, noch seltener eine totale Befriedigung, sie wird also weit häufiger Unlust als Lust erwecken.

Wenn also auch dem Instincte des Mitleides als Correctiv und Limitiv des Egoismus und der aus ihm entspringenden Ungerechtigkeit die Berechtigung des kleineren von zwei Uebeln nicht abgesprochen werden kann, so ist es doch an sich betrachtet immerhin ein Uebel, denn es bringt mehr Unlust als Lust.

Vergl. Spinoza Eth. Th. 4. Satz 50: „Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz. Beweis: Denn Mitleid ist (nach Def. 18) Unlust, also (nach S. 48) an sich schlecht. Das Gute aber, das aus ihm

folgt suchen wir nach dem blossen Gebote der Vernunft zu thun;" u. s. w.

Von der Geselligkeit und Freundschaft lässt sich nicht dasselbe beweisen, obwohl es vielfach behauptet worden ist, und für eine gewisse Gemüthsart auch mit Recht. So sagt z. B. La Bruyère: „*Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls.*" (Man vergleiche auch Schopenhauer, Parerga I. 444—458.)

Wohl aber wird sich das behaupten lassen, dass der Geselligkeitstrieb ein aus der Schwäche und Ohnmacht des Einzelnen entspringendes instinctives Bedürfniss ist, dessen Erfüllung den Menschen wie Gesundheit und Freiheit erst auf den Bauhorizont stellt, auf welchem Geselligkeitsfundamente er nun erst im Stande ist, sich gewisse positive Genüsse zu errichten, und dass nur ein geringer Theil der wahren Freundschaft, welche überdies so selten ist, einen den Nullpunct der Empfindung positiv überragenden Werth repräsentirt.

Wie es in der Natur Herdenthiere giebt, so ist der Mensch ein geselliges Thier; ohnmächtig, schutzlos jeder Naturmacht und jedem Feinde preisgegeben, weist ihn sein Instinct auf Gemeinschaft mit seinesgleichen an. Hier ist es wirklich der gefühlte Mangel, der das Bedürfniss erzeugt, und die Lust dieser Geselligkeit ist nur die Aufhebung der Unlust jenes Mangels oder Bedürfnisses.

Ausser zur Abwehr der Noth und feindlicher Angriffe befähigt die gesellige Gemeinschaft zweitens auch mehr als die Einsamkeit zur Erzeugung positiver Leitungen, z. B. zur wirthschaftlichen Arbeit, volkswirthschaftlichen oder künstlerischen Production, zur geschlechtlichen Liebe, zur Vermehrung der Bildung oder Kenntniss durch Gedankenaustausch, zum Einsammeln von interessanten Neuigkeiten. Zu alle diesem befähigt die gesellige Gemeinschaft, aber sie bewirkt es nicht, sie ist eben nur der Bauhorizont, der sowohl unbenutzt bleiben, als in der verschiedensten Art und Weise benutzt werden kann. Sie ist also in diesem Puncte nur die Möglichkeit der Lust, aber nicht die Lust selbst; diese fällt vielmehr ganz in die auf diesem Bauhorizont zu errichtenden Gebäude, und muss bei diesen, nicht bei der Geselligkeit betrachtet werden, ja sogar die positive Lust, welche auf ihrem Grunde errichtet werden kann, lässt sich grossentheils in unveränderter oder wenig modificirter Weise auch in der Einsamkeit erlangen.

Dass dagegen die Geselligkeit durch die Rücksichten auf die Anderen und den Zwang, welche sie dem Einzelnen auferlegt, ganz reale Unbequemlichkeiten macht, und zeitweise mit verzweiflungsvoller Unlust erfüllen kann, beweisen unsere „Gesellschaften".

Aus der geselligen Gemeinschaft entspringt ein grösseres gegenseitiges Interesse, d. h. ein gesteigertes Mitgefühl. Würde in jedem Einzelnen die Summe der Lust die Summe der Unlust überwiegen, so würde auch in Bezug auf jeden Einzelnen die Summe der Mitfreude die Summe des Mitleides überwiegen können, wenn nicht die Schwächung der Mitfreude durch den Neid, welche auch dem besten Freunde gegenüber unvermeidlich ist, dies verhinderte. Da aber im Leben des Einzelnen die Summe der Unlust die Summe der Lust überwiegt, so muss das Mitgefühl für denselben ebenfalls in überwiegender Unlust bestehen, und dies kann keinenfalls dadurch ausgeglichen werden, dass man des Mitgefühls für seine eigenen Leiden und Freuden im Freundesbusen gewiss ist. Freilich strebt man nach Trost, aber was kann es denn, wenn man es sich recht überlegt, für einen Trost gewähren, dass man mit seinen eigenen Unannehmlichkeiten und Plackereien auch noch dem Freunde die Laune verdirbt?

Gleichwohl ist das einsame Ertragen des Kummers oder Aergers so peinigend, dass man sich relativ glücklich fühlt, ihn einmal ausschütten zu können, wenn man auch dafür nun die Verdriesslichkeiten des Freundes *vice versa* über sich muss ausschütten lassen. Auch hier kommt es darauf heraus, dass die Steigerung des gegenseitigen Mitgefühles in der Freundschaft das kleinere Uebel von zweien ist, von welchen das andere nur um der eigenen Schwachheit willen als das grössere erscheint.

Wenn daher das so hoch gepriesene Glück der Freundschaft einer richtigen Schätzung unterworfen wird, so beruht dasselbe theils auf der menschlichen Schwachheit im Ertragen der Leiden, wie denn auch sehr starke Charactere am wenigsten der Freundschaft bedürfen, theils aber auf Verfolgung eines gemeinsamen Zieles, mit einem Worte auf Gleichheit der Interessen, woher auch die scheinbar unzertrennlichsten Freundschaften sich lösen oder im Sande verrinnen, wenn in dem einen Theile die leitenden Interessen wechseln, so dass sie nunmehr mit denen des anderen auseinander gehen. Die durch die gemeinschaftlich verfolgten Interessen erlangte Lust kann aber auch nur auf Rechnung dieser Interessen,

nicht unmittelbar auf die der Freundschaft gesetzt werden. Die festeste Gemeinsamkeit der Interessen besteht in der Ehe; die Gemeinschaft der Güter, des Erwerbes, des geschlechtlichen Verkehres und der Kindererziehung sind starke Bande. Dazu kommt noch die gewaltige Macht der Gewohnheit. Wie der Hund die erhabenste und rührendste Freundschaft und Treue dem Herrn bewahrt, an welchen ihn nicht eigene Wahl, sondern Zufall und Gewohnheit geknüpft haben, so ist auch das Verhältniss der Gatten wesentlich ein Zusammenhängen aus Gewohnheit, weshalb auch die Conventions-Ehen und die aus Neigung nach einer Reihe von Jahren im Durchschnitt dieselbe Physiognomie zeigen.

Dühring, der in seinem „Werth des Lebens" der Liebe das Wort redet und behauptet, dass sie in der Ehe nicht verschwände, kommt S. 113—114 selbst zu folgendem Resultate: „Die Liebe der Gatten möchte daher in Mächtigkeit ihrer Wirkungen vielleicht nicht hinter der leidenschaftlichen Liebe zurückstehen. Die Empfindung ist gleichsam nur gebunden, tritt aber mit ihrer ganzen Kraft hervor, wenn es gilt, irgend einem friedlichen Schicksale zu begegnen. Die Kräfte, welche einst ein lebendiges Spiel der Empfindung unterhielten, halten nun in dem gereiften Verhältnisse einander die Wage, um bei jeder Störung des Gleichgewichtes wieder für die Empfindung merklich zu werden." Wenn die Empfindung gebunden ist, so existirt sie eben nicht für's Bewusstsein, und wenn sie bloss bei einer Störung in's Bewusstsein tritt, so wird sie nur als Unlust empfunden, spricht also in beiden Fällen nicht für den Werth des Lebens, worauf es hier doch bloss ankommt; die Grösse der Wirkungen aber lässt sich aus der Freundschaft und Gewohnheit ebensowohl begreifen.

Bei alledem giebt es so viel Unfrieden und Verdruss in den meisten Ehen, dass, wenn man mit unbefangenem Blicke hineinschaut und sich nicht durch die eitle Verstellung der Menschen täuschen lässt, man unter Hunderten kaum Eine findet, die man beneiden möchte. Es liegt dies eben an der Unklugheit der Menschen, die sich im Kleinen ihren gegenseitigen Schwächen nicht zu accommodiren verstehen, an der Zufälligkeit, mit der die Charactere sich zur Ehe zusammenfinden, an dem gegenseitigen Pochen auf Rechte, wo nur die Nachsicht und Freundschaft die Vermittelung findet, an der Bequemlichkeit, allen Unmuth, Verdruss und üble Laune an der nächststehenden Person auszulassen, die Einem stillhalten muss, an

der gegenseitigen Gereiztheit und Verbitterung, die durch jeden neuen Fall einer vermeintlichen Rechtsverletzung gesteigert wird, an dem leidigen Bewusstsein des Aneinandergekettetseins, dessen Fehlen eine Menge von Rücksichtslosigkeiten und Disharmonien im Entstehen durch Furcht vor den Folgen verhindern würde. So kommt es zu jenem ehelichen Kreuz, welches so wenig als Ausnahme betrachtet werden darf, dass Lessing nicht Unrecht hat, wenn er sagt:

„Ein einzig böses Weib giebt's höchstens in der Welt,
Nur schade, dass ein Jeder es für das seine hält."

Dies widerspricht durchaus nicht der Thatsache, dass die Macht der Gewohnheit sofort ihr Recht behauptet und sich auf's Heftigste widersetzt, wenn von Aussen eine Störung oder Trennung der Ehe droht. In beiden Fällen ist es immer nur die schmerzliche Seite des Verhältnisses, welche sich in's Bewusstsein drängt. Die Zerreissung der schlechtesten Ehe, die den Betheiligten eine wahre Hölle bereitete, macht dem Ueberlebenden immer noch so grossen Schmerz, dass ich von einem erfahrenen Manne sagen hörte, wenn einmal eine Ehe zerrissen werden solle, dann je früher, je besser; je länger und enger die Gewohnheit, desto unverwindbarer werde die Trennung. Man braucht aus diesem gewiss richtigen Urtheile nur die letzte Consequenz zu ziehen, so ist die Trennung am vortheilhaftesten vor der Verbindung.

Verständige Leute, deren Urtheil nicht vom Triebe befangen ist, sind sich auch gewöhnlich ganz klar darüber, dass vom rationellen Standpuncte des individuellen Wohlseins Nichtheirathen besser als Heirathen ist. Wenn keine Liebe und keine äusseren Zwecke (Rang, Reichthum) zur Eheschliessung antreiben, so giebt es in der That auch nur noch den Einen Grund, die Ehe als das vermeintlich kleinere von zwei Uebeln zu wählen, also für ein Mädchen, um den Schrecken des Altjungfernthums, einen Mann, um den Unbequemlichkeiten des Junggesellenlebens, für Beide, um den Qualen des unbefriedigten Instinctes, beziehungsweise den Folgen einer ausserehelichen Befriedigung, zu entgehen.

In der Regel machen sie aber die Erfahrung, dass sie sich über das grössere der beiden Uebel bitter getäuscht haben, und nur Scham und rücksichtsvolles Zartgefühl verbietet ihnen, dies zu gestehen. Wie unbehaglich allerdings auch der unbefriedigte Instinct, einen Hausstand und Familie zu gründen, für ältere Jung-

gesellen und Jungfern werden kann, ist schon Capitel B. I. erwähnt. —

Sind nun die Leute verheirathet, so sehnen sie sich nach Kindern, — wieder ein Instinct, denn der Verstand kann sich kaum danach sehnen. Der Instinct geht so weit, in Ermangelung eigener, fremde Kinder anzunehmen und wie eigene zu erziehen.

Dass auch letzteres keine That aus Ueberlegung ist, sieht man schon aus den Instincten der Affen, Katzen und vieler anderen Säugethiere und Vögel, die ganz ebenso verfahren. Ausserdem wird bei diesem Thun aber auch ein schon existirendes Kind genommen, und nur in eine bessere Lebenslage versetzt, als ihm sonst beschieden gewesen wäre. Anders aber, wenn es sich darum handelt, ein noch erst zu schaffendes, meinetwegen in der Retorte auf chemischem Wege zu fabricirendes Kind statt des fehlenden eigenen anzunehmen.

„Man denke sich einmal", sagt Schopenhauer (Parerga II. S. 321—322), „dass der Zeugungsact weder ein Bedürfniss, noch von Wollust begleitet, sondern eine Sache der reinen, vernünftigen Ueberlegung wäre: könnte wohl dann das Menschengeschlecht noch bestehen? Würde nicht vielmehr Jeder so viel Mitleid mit der kommenden Generation gehabt haben, dass er ihr die Last des Daseins lieber erspart oder wenigstens es (die Verantwortlichkeit) nicht hätte auf sich nehmen mögen, sie kaltblütig ihr aufzulegen?"

Ausser dem unmittelbaren Instincte, Kinder aufziehen zu wollen, hat der Wunsch nach Kindern bei solchen Leuten, deren Leben in Mehrung der Wohlhabenheit oder des Reichthumes besteht, noch einen anderen Grund. Diese fangen nämlich in einem gewissen Lebensalter an zu merken, dass sie selbst von dem Ueberschusse des Reichthumes doch keinen Genuss haben; wenn sie aber demgemäss auf weiteren Erwerb verzichten wollten, so wäre ihre Lebensader unterbunden und sie fielen der ödesten Leere des Daseins und der Langeweile anheim.

Um diesem Uebel zu entgehen, wünschen sie sich das kleinere Uebel, Besitz von Kindern, um an dem auf diese ausgedehnten Egoismus ein Motiv zum Fortsetzen der Erwerbsthätigkeit zu haben.

Vergleicht man aber in objectiver Weise die Freuden einerseits und den Kummer, Aerger, Verdruss und Sorgen andererseits, welche Kinder den Eltern bringen, so dürfte das Ueberwiegen der

Unlust wohl kaum zweifelhaft sein, wenn auch das vom Instinct beeinflusste Urtheil sich dagegen sträubt, besonders bei Frauen, bei welchen der Instinct zum Kinderaufziehen viel stärker ist.

Man vergleiche vorerst die Summe der Freude, welche durch die Geburt und die Summe des Schmerzes und Kummers, welche durch den Tod eines Kindes in den Gemüthern sämmtlicher Betheiligten hervorgerufen wird. Erst nach Anrechnung des hierbei sich ergebenden Schmerzüberschusses kann man an die Betrachtung ihres Lebens selbst gehen. Dazu empfehle ich das Capitel „Mütterwahnsinn“ aus Bogumil Goltz: „zur Characteristik und Naturgeschichte der Frauen.“

In der ersten Zeit überwiegt die Unbequemlichkeit und Scherei der Pflege, dann der Aerger mit den Nachbarn und die Sorge um Krankheiten, dann die Sorge, die Töchter zu verheirathen und der Kummer über die dummen Streiche und Schulden der Söhne; zu alledem kommt die Sorge der Aufbringung der nöthigen Mittel, die bei armen Leuten in der ersten, bei gebildeten Classen in den späteren Zeiten am grössten ist. Und bei aller Arbeit und Mühe, allem Kummer und Sorge und der steten Angst, sie zu verlieren, was ist das reelle Glück, das die Kinder dem bereiten, der sie hat? Abgesehen von der gelegentlichen Befriedigung der Eitelkeit, durch die heuchlerische Schmeichelei der gefälligen Frau Nachbarin, — die Hoffnung, nichts als die Hoffnung auf die Zukunft.

Und wenn die Zeit kommt, diese Hoffnungen zu erfüllen, und die Kinder nicht vorher gestorben und verdorben sind, verlassen sie das elterliche Haus und gehen ihren eigenen Weg. Soweit also jene Hoffnung egoistisch ist, trügt sie immer, soweit sie aber bloss für das Kind, nicht auf das Kind hofft, wie da?

Von Allem kommen, wie wir sehen werden, die Menschen im Alter zurück, nur von der Einen Illusion des einzigen ihnen gebliebenen Instinctes nicht, dass sie auf dasselbe erbärmliche Dasein, dessen Eitelkeit sie an sich selbst in jeder Beziehung erkannt haben, für ihre Kinder ihre Hoffnungen bauen. Wenn sie alt genug werden, so dass sie auch ihre Kinder alte Leute werden sehen, kommen sie freilich auch davon zurück, doch dann fangen sie bei den Enkeln und Urenkeln von vorne an; — der Mensch lernt nie aus.

5. Eitelkeit, Ehrgefühl, Ehrgeiz, Ruhmsucht und Herrschsucht.

Liebe, Ehre und Erwerbstrieb sind im geistigen Gebiete wohl die drei mächtigsten Triebfedern. Hier befassen wir uns mit der zweiten. Man kann die Ehre in eine objective und subjective Ehre trennen. Die objective Ehre eines Menschen ist allgemein ausgedrückt seine Werthschätzung durch Andere.

Man kann die objective Ehre eintheilen in:

- Positive Ehre.
 - A. Ehre des äusseren Werthes:
 - a. Ehre des Besitzes,
 - b. „ „ Standes,
 - c. „ „ Ranges,
 - d. „ der Schönheit.
 - B. Ehre des inneren Werthes:
 - a. Ehre der Arbeit,
 - b. „ „ Intelligenz und Bildung,
 - c. moralische Ehre,
 - α) der Nächstenliebe,
- Negative Ehre.
 - β) der Gerechtigkeit,
 - d. bürgerliche Ehre,
 - e. weibliche (Sexual-) Ehre.

Die negative Ehre besitzt Jeder von selbst, bis er sie verliert, die positive Ehre muss man durch Umstände (Geburt, Handlungen, Leistungen) erlangt haben. Erstere bezeichnet nur den Nullpunct des Werthes, letztere übersteigt denselben positiv. Die Ehre des Besitzes beruht auf Macht, die des Standes auf Macht und Leistungen, verknöchert aber leicht in aus früheren Zeiten herüberragenden Formen; die Ehre des Ranges ist, insoweit sie über die Ehre der mit dem Range verknüpften Macht und Arbeit hinausgeht, eine künstliche Schöpfung des Staates, um niedrigere Gehälter zahlen zu können; die Ehre der Schönheit muss man nicht bei uns, sondern bei Völkern suchen, die Sinn für Schönheit haben (alten Griechen); die Ehre der Arbeit ist dem volkswirthschaftlichen Werthe der Arbeit proportional; die der Intelligenz und Bildung ersetzt besonders da die Ehre der Arbeit, wo die geistige Arbeit gar nicht als Arbeit begriffen wird; die moralische Ehre ist positiv nur in der werkthätigen Liebe, die der Gerechtigkeit ist bloss negativ, ebenso wie die bürgerliche und sexuale Ehre, welche letztere nur beim Weibe existirt.

Die **subjective** Ehre ist doppelter Natur; die **directe** subjective Ehre eines Menschen ist seine Werthschätzung seiner selbst, die **indirecte** ist seine Werthschätzung der Werthschätzung seiner durch Andere, oder seine Werthschätzung der objectiven Ehre.

Erstere heisst Selbstschätzung, Selbstachtung, Selbstgefühl, Stolz; wenn die Schätzung unter dem wahren Werthe ist: Bescheidenheit, Demuth; wenn sie über dem wahren Werthe ist: Selbstüberschätzung, Dünkel, Hochmuth; letztere dagegen heisst Eitelkeit; wenn sich auch die Menschen wehren mögen, bei edleren Bestrebungen dies Wort zuzulassen, — der Sache nach ist es dasselbe, ob ein Mädchen auf den Ruf ihrer Schönheit, oder ein Dichter auf den Ruf seiner Werke eitel ist. Beide Theile zusammen, also Stolz und Eitelkeit, machen die subjective Ehre aus, die nun nach den Gegenständen der Werthschätzung derselben Eintheilung unterliegt, wie die objective Ehre. In Bezug auf den negativen Theil heisst sie Ehrgefühl, in Bezug auf den positiven Ehrgeiz. Der directe und indirecte Theil der subjectiven Ehre kann in sehr verschiedenem Verhältnisse der Stärke zu einander stehen, in der Regel aber wird der letztere überwiegen, ja so sehr überwiegen, dass man häufig der Anschauung begegnet, als bestände die subjective Ehre **nur** in dieser Werthschätzung der Werthschätzung seiner durch Andere, während dies doch die **reine** Eitelkeit ist, auf Anderer Urtheil über seinen Werth etwas zu geben, während man selbst sich zugleich allen Werth abspricht, also das fremde Urtheil für falsch hält.

Der Stolz, die eigene Hochschätzung, ist eine beneidenswerthe Eigenschaft, gleichviel, ob die Schätzung wahr oder falsch ist, wenn man sie nur für richtig hält.

Freilich ist ein unerschütterlicher Stolz selten, meist hat er abwechselnde Kämpfe mit dem Zweifel oder gar der Verzweiflung an sich zu bestehen, welche mehr Schmerz, als der Stolz selbst Lust, verursachen. Auch steigert der Stolz die Empfindlichkeit nach Aussen und ist seinerseits gezwungen, die heuchlerische Maske der Bescheidenheit vorzunehmen, wenn er sich nicht Unannehmlichkeiten bereiten will. Dies zusammen möchte wohl die Lust des hohen Selbstgefühles ziemlich wieder aufwiegen. — Was nun aber gar jenes Ehrgefühl und Ehrgeiz betrifft, die zum grössten Theile oder ausschliesslich auf Eitelkeit beruhen, so mögen dieselben ein für unser Stadium der Entwickelung noch so practischer Instinct sein, man wird doch nicht läugnen können, dass sie erstens eitel

sind, d. h. auf Illusionen beruhen, und dass sie zweitens dem, der von ihnen besessen ist, tausendmal mehr Unlust als Lust bereiten.

Das weibliche sexuelle Ehrgefühl allein schützt die socialen Verhältnisse vor völliger Zerrüttung; das bürgerliche Ehrgefühl hält den noch Unbescholtenen von Verbrechen oder Vergehen ab, von denen ihn weder die Furcht vor zeitlichen, noch vor ewigen Strafen zurückschrecken könnte; der Ehrgeiz der Bildung spornt den Knaben und Jüngling bei seiner mühevollen Erlernung des von unserer Zeit geforderten Bildungsmateriales; der Ehrgeiz der Arbeit, welcher in Bezug auf seltene und bedeutende Leistungen und Thaten Ruhmsucht heisst, hält den hungernden Künstler und Gelehrten aufrecht, dessen Schaffensnerv gelähmt wäre, wenn man ihm die Unmöglichkeit beweisen könnte, jemals seinen Ehrgeiz oder Ruhmsucht im Geringsten zu befriedigen. So verhindert das Ehrgefühl grössere Uebel, und fördert der Ehrgeiz den Entwickelungsprocess der Menschheit; aber abgesehen davon, dass die subjective Ehre bei höherer Ausbildung und Macht der Vernunft sehr wohl entbehrt und ihre guten Wirkungen anderweitig hervorgebracht werden können, so muss doch jedenfalls der Einzelne, das Werkzeug des Triebes, unter demselben leiden.

Der Besitz der negativen Ehre kann keine Lust gewähren, als wenn sie aus scheinbarem Verlust (z. B. durch Verläumdung) wieder hergestellt wird; an sich entspricht sie nur dem Nullpuncte der Empfindung, wie sie nur den Nullpunct des Werthes repräsentirt. Sie ist also wie alle ihr ähnlichen Momente eine ergiebige Quelle des Schmerzes, aber keine Quelle der Lust, ausser durch das hier noch ganz besonders selten vorkommende Rückgängigmachen der Unlust.

Der Ehrgeiz aber ist allerdings ein positiver Trieb, und zwar einer von denen, „nach denen man, wie nach Salzwasser, um so durstiger wird, je mehr man trinkt."

Wohin man auch hört, so wird man die Klagen der Beamten und Offiziere über Zurücksetzung und schlechtes Avancement, die Klagen der Künstler und Gelehrten über Unterdrückung durch Neid und Cabale, überall den Aerger über die unverdiente Bevorzugung Unwürdiger vernehmen. Auf hundert Kränkungen des Ehrgeizes kommt kaum eine Befriedigung; erstere werden bitter empfunden, letztere als längst verdienter Zoll der Gerechtigkeit hingenommen, womöglich mit dem Verdruss, dass sie nicht früher gekommen. Die allgemeine Selbstüberschätzung lässt jeden Einzelnen

zu hohe Ansprüche stellen, die allgemeine gegenseitige Missgunst und Herabwürdigung des Verdienstes lässt selbst gerechten Ansprüchen die Anerkennung versagen. Jede Befriedigung des Ehrgeizes dient nur dazu, seine Ansprüche höher zu schrauben, und in Folge dessen muss es ein den vorigen überbietender Triumph sein, der eine neue Befriedigung erzeugen soll, während jede der vorigen nicht gleichkommende Anerkennung wegen dieses Deficits Unlust erweckt.

Man denke z. B. an eine junge Bühnensängerin, sie steigt von Stufe zu Stufe auf eine gewisse Höhe in der Gunst des Publicums; die mit dieser Stufe der Gunst verbundenen Triumphe nimmt sie als ihr Recht in Anspruch, das Leben in ihnen ist ihr wie die Luft, die sie athmet, sie ist empört, wenn sie einmal ausbleiben. Aber eine jüngere kommt endlich und drängt sie in die zweite Reihe, wie sie es mit ihren Vorgängerinnen gemacht hat, und das Herabsinken von ihrer Höhe ist ihr tausendmal schmerzlicher, als das Ersteigen derselben ihr genussreich war, während sie das Verweilen auf derselben kaum als Glück empfunden.

Wie in diesem Beispiele, so ist der Verlauf mit allem Ehrgeiz und Ruhmsucht; selbst wo die Leistungen oder Werke bleiben, behaupten sie nicht immer das gleiche Interesse im Publicum.

Nun kommt aber zu alledem noch hinzu, dass der Ehrgeiz eitel ist, d. h. auf Illusion beruht. Selbst die Werthschätzung, wie sie in der objectiven Ehre vorliegt, beruht schon zum Theil auf Illusion; ich erinnere nur an die künstlich aufgeblähte Ehre des Ranges und des aus dem Mittelalter überkommenen, aber bei uns in seiner Bedeutung bereits fast abgestorbenen Adels. Und selbst wo der Werth, den die objective Ehre schätzt, kein illusorischer ist, ist doch ihre Schätzung gar zu oft falsch. Das *vox populi vox dei* gilt nur in Fragen, die für die Entwickelung des Volkes Lebensfragen sind, und wo in Folge dessen das Unbewusste instinctiv das Urtheil der Masse leitet. In allen anderen Dingen ist die *vox populi* so blind, vom Scheine geblendet, von Claqueurs verführt, dem Gemeinen ergeben und verständnisslos für das Gute, Wahre und Schöne, dass man vielmehr immer darauf rechnen kann, sie sei auf Irrwegen. (Vgl. Schopenhauer, Parerga II. Cap. XX.) Man kann in allen solchen Sachen, die nicht Lebensfragen der Entwickelung, oder gar von der Wissenschaft schon endgültig gelöst sind, *a priori* darauf schwören, dass die Majoritäten Unrecht und

die Minoritäten Recht haben; ja sogar das Gemeinsamurtheilen ist so schwer, dass, wo eine Menge gescheuter Leute sich vereinigen, sie zusammen gewiss bloss eine Dummheit zu Stande bringen.

Einem solchen Urtheile giebt derjenige sein Lebensglück in die Hände, welcher den Ehrgeiz zu seinem Leitstern macht. Schon im Kleinen würde sich gewiss Keiner mehr um die Urtheile der Menschen kümmern, dem man alle Verläumdungen und schlechten Beurtheilungen auf einmal vorlegen könnte, die von seinen Freunden und Bekannten hinter seinem Rücken über ihn ausgesprochen sind. Und nun gar der Ehrgeiz, welcher nach Orden, Würden und Titeln hascht! Jedermann weiss, dass sie nicht dem Verdienst, sondern dem Dienstalter, dem mit Vetterschaften und Fürsprechern Versehenen, dem Kriecher und Schmeichler, oder auch als Lohn für unsaubere Gefälligkeiten zu Theil werden, und doch — unglaublich zu sagen — sind die Menschen danach lüstern!

Gesetzt nun aber, der Gegenstand der objectiven Ehre hätte einen Werth, und die Beurtheilung derjenigen, in deren Urtheil die objective Ehre besteht, wäre richtig, so wäre der Ehrgeiz doch eitel. Denn was kann es für den Menschen für einen Werth haben, was Andere von ihm denken und urtheilen? Doch keinen anderen, als insofern die Art ihres Handelns gegen ihn durch ihr Urtheil über ihn mitbestimmt wird! Hierbei ist einem aber die Meinung als solche ganz gleichgültig, und wird nur als Mittel betrachtet, um dadurch ein bestimmtes Handeln der Menschen zu erzielen; dies ist also kein Ehrgeiz im gewöhnlichen Sinne, so wenig man den geldgeizig nennen kann, der nach vielem Gelde strebt, aber Alles, was er einnimmt, auch ausgiebt; erst dass man in die objective Ehre als solche einen Werth setzt, macht den Ehrgeiz und das Ehrgefühl aus, und dass mit der objectiven Ehre dann theilweise auch die Handlungsweise der Menschen gegen den Geehrten eine andere, ihm vortheilhaftere wird, ist nur eine gern mitgenommene accidentielle Folge.

Meistens wird sich ja auch die Modification des Handelns darauf beschränken, dass das Benehmen ehrerbietiger wird, also auf einen Ausdruck der Zuerkennung der objectiven Ehre, der dem Verständigen ebenso gleichgültig, als die Meinung der Menschen selbst sein muss; wahrer Nutzen fliesst aus der positiven objectiven Ehre fast gar nicht, nur Schaden aus der verletzten negativen Ehre, so dass schliesslich alle reale Bedeutung der objec-

tiven Ehre darin besteht, dass man sich vor Schaden durch Verletzung der negativen Ehre zu hüten hat. Jeder subjective Werth einer objectiven Ehre als solchen beruht aber offenbar auf Einbildung, denn der Schauplatz meiner Leiden und Freuden ist doch mein Kopf und nicht der Kopf Anderer, also kann es meinem Wohle und Wehe an und für sich doch nichts nehmen oder hinzufügen, was andere Leute über mich denken, mithin kann ihre Meinung als solche für mich keinen effectiven Werth haben, folglich ist der Ehrgeiz eitel. Das Ehrgefühl, das sich nach unserer Erklärung auf die negative Ehre bezieht, ist zwar an und für sich ebenso nichtig, aber es kann doch wenigstens mit Recht für sich anführen, dass, wenn man einmal unter Menschen lebt, man doch wenigstens so thun müsse, als läge einem etwas an der objectiven negativen Ehre, weil sonst die Anderen über einen herfallen, wie die Krähen über die Eule bei Tage.

Wenn ich hiermit Ehrgefühl und Ehrgeiz für eitel und illusorisch erkläre, so ist damit über den Werth der Gegenstände der Ehre noch keineswegs ein Urtheil gefällt; ich habe sogar theilweise vor denselben die grösste Hochachtung, z. B. vor der Sittlichkeit. Wenn aber solche Gegenstände einen Werth haben, so haben sie ihn nicht deshalb, weil sie Gegenstände der Ehre sind, wie wohl gar die verkehrte Welt meint, sondern weil sie unmittelbar beglücken. Am deutlichsten ist dies beim Nachruhm; ein Spinoza kann doch wahrlich davon nichts haben, dass der Studiosus N. sagt: „das war ein gescheuter Kopf"; sondern dass er im Stande war, solche Gedanken zu fassen, davon hatte er etwas. Allerdings kann das Beglückende für mein Bewusstsein auch darin liegen, dass ich mir bewusst bin, zum Besten Anderer etwas zu thun oder zu leisten, aber das ist doch immer die Mitfreude über ein reales Glück, wohingegen die Anerkennung des Werthes meiner Thaten oder Leistungen jenen Anderen keineswegs Lust, sondern eher Unlust bereitet. Der Unterschied ist derselbe, wie wenn ich einem Bettler eine Gabe reiche; freue ich mich darüber, dass er durch die Gabe seine Noth augenblicklich gelindert sieht, so hat meine Freude einen realen Gegenstand; lauere ich aber auf sein „Schön Dank" oder „Gott lohn' es", um mich darüber zu freuen, so bin ich ein eitler, thörichter Mann.

So hat sich auch der Trieb nach Ehre als ein wenn auch nützlicher, doch auf Illusion beruhender Instinct herausgestellt, der

weit mehr Unlust als Lust verursacht. (Vgl. Schopenhauer Parerga I., Aphorismen zur Lebensweisheit, Cap. I, II und besonders IV.)

Mit der Herrschsucht verhält es sich ganz analog. Soweit dieselbe blosses Streben nach Freiheit ist, ist sie noch nicht positiver Trieb; so weit die Macht des Herrschens nur gesucht wird, um sich mit ihrer Hülfe anderweitige Genüsse zu verschaffen, ist sie blosses Mittel für fremde Zwecke und muss nach dem Werthe jener gemessen werden. Es giebt aber auch eine Leidenschaft des Befehlens und Herrschens als solche. Es ist klar, dass diese zunächst nur auf Kosten der Verletzung desselben Triebes und ausserdem des Freiheitstriebes in den Beherrschten möglich ist; ferner aber gilt von ihr dasselbe, wie vom Ehrgeiz und der Ruhmsucht: je mehr man von ihnen trinkt, desto durstiger wird man. Die gewohnte Macht wird nicht mehr genossen, wohl aber jeder Widerstand gegen dieselbe auf's schmerzlichste empfunden und zu seiner Beseitigung die grössten anderweitigen Opfer gebracht. Im Ganzen genommen und mit Rücksicht auf die Folgen für Andere ist also die Herrschsucht eine noch viel verderblichere Leidenschaft, als der Ehrgeiz.

6. Religiöse Erbauung.

Schon im Cap. B. IX. haben wir erwähnt, dass die Erhebung des religiösen Gefühles in der Andacht und Erbauung, welche stets mehr oder weniger mystischer Natur ist, eine so hohe Beseligung zu gewähren im Stande ist, dass sie über alle Erdenleiden hinwegsetzt. Aber erstens sind diese hohen Grade der Erhebung selten, denn sie können, da sie wesentlich mystischer Natur sind, nicht durch Fleiss und Mühe erworben werden, sondern setzen eine Anlage, ein Talent dazu voraus, so gut wie der Kunstgenuss, und zweitens sind sie, wie jede Lust, nicht, ohne eigenthümliche Unlust mitzubringen. Man versteht dies am besten, wenn man das Leben der Büsser und Heiligen darauf ansieht. Die höchsten Grade religiöser Erhebung sind kaum denkbar ohne eine lange fortgesetzte Abtödtung des „Fleisches", d. h. nicht nur der sinnlichen Begierden, sondern aller weltlichen Lüste überhaupt. Selten wird diese Entsagung von dem Bewusstsein der illusorischen Beschaffenheit der irdischen Lust und des Ueberwiegens der aus dem irdischen Verlangen gleichzeitig hervorgehenden Unlust getragen,

denn dazu gehört schon Philosophie, sondern meistens wird die Verzichtleistung auf irdisches Glück als ein wahres Opfer empfunden, durch welches das höhere mystische religiöse Glück erkauft werden soll, so dass der Betreffende das Bedauern über den Verlust des irdischen Glückes an sich eigentlich nie los wird. Aber wie dem auch sei, die lange unterdrückten natürlichen Triebe bäumen sich von Zeit zu Zeit nur um so mächtiger auf, und die Heftigkeit der Kämpfe, welche die Entsagenden in freilich immer selteneren, aber immer gewaltigeren Rückfällen zu bestehen haben, giebt für die Grösse der von ihnen um des Himmelreiches willen erlittenen Qualen Zeugniss, bis endlich Gewohnheit und körperliche Schwächung allmälig einen gleichmässigeren Zustand herstellt. — Von den leiblichen Schmerzen und Entbehrungen der Askese selbst will ich schweigen, da sie ein, wenn auch entschieden sehr wirksames, doch nicht unentbehrliches Mittel zur Erlangung der religiös-mystischen Erhebung ist.

Kommen wir auf die niederen Stufen der Erbauung, welche mit dem weltlichen Leben vereinigt werden, so tritt ein oben nicht erwähntes Moment der Unlust besonders wichtig hervor: die Furcht vor der eigenen Unwürdigkeit, der Zweifel an der göttlichen Gnade, die Angst vor dem zukünftigen Gericht, die Qualen über die Last der begangenen Sünden, mögen letztere den Augen Anderer auch noch so geringfügig erscheinen. Alles in Allem wird sich Lust und Unlust auch bei dem religiösen Gefühl ziemlich aufwiegen. Sollte aber wirklich ein Ueberschuss von Lust sich ergeben, wovon ich die Möglichkeit auf diesem Gebiet eher als auf allen anderen (mit Ausnahme von Kunst und Wissenschaft) einräumen würde, so tritt die andere Erwägung ein, dass auch diese Lust illusorisch ist. Wir haben diese Illusion schon Cap. B. IX. aufgedeckt; sie besteht in der Kürze darin, dass das Bestreben, die Identität des All-Einigen Unbewussten mit dem Bewusstseins-Subject, welche in Wirklichkeit existirt und als rationelle Wahrheit vom Verstande leicht begriffen werden kann, in der bewussten Empfindung unmittelbar zu erfassen und zu geniessen, seiner Natur nach nothwendig resultatlos bleiben muss, weil das Bewusstsein unmöglich über seine eigenen Grenzen hinaus kann, also das Unbewusste nicht als solches, also auch nicht die Einheit des Unbewussten und des Bewusstseinsindividuums erfassen kann. Wenn die Durchschauung und Befreiung von der Illusion in der fort

schreitenden Entwickelung der Menschheit auf irgend einem Gebiete klar vor Augen liegt, so ist es im religiösen. Man kann nicht sagen, dass die gegenwärtige Zeit des Unglaubens ebenso vorübergehend sein wird, als etwa die der gebildeten alten Welt um Christi Geburt; wenn auch religiösere Perioden als jetzt wiederkommen werden, so ist doch eine ähnliche Glaubensperiode, wie das katholische Mittelalter war, durch die moderne universelle Geistesbildung für immer unmöglich gemacht. Auch das Mittelalter war nur möglich, weil die classische Geistesbildung unter Trümmern begraben wurde, und dies haben wir wohl gegenwärtig nicht mehr zu befürchten. Je mehr die Völker ihre rationellen Anlagen cultiviren, je mehr sie auf eigenen Füssen, d. h. auf ihrem Bewusstsein, stehen und gehen lernen, desto mehr verlieren sich ihre mystischen Anlagen; diese sind die Surrogat-Talente der Jugend, die Reife des bewussten Verstandes füllt das Mannesalter der Völker aus. Man kann aus der allmälig fortschreitenden Zerstörung der religiösen Illusionen nach Analogie darauf schliessen, dass auch die Zerstörung der anderen Illusionen mit Sicherheit in der Geschichte sich vollziehen wird, sobald dieselben als Triebfedern des Fortschrittes nicht weiter gebraucht werden, sei es nun, dass sie von anderen mächtig gewordenen Triebfedern (Vernunft) abgelöst werden, sei es, dass das Ziel in der Richtung ihrer speciellen Wirksamkeit erreicht ist. Insoweit der religiöse Genuss in der Hoffnung auf transcendente Seligkeit nach dem Tode besteht, wird er erst weiter unten seine Erledigung finden.

7. Unsittlichkeit.

Das unsittliche Handeln oder Unrechtthun geht aus dem mit der Individuation als unausbleibliche Folge gesetzten Egoismus hervor, und besteht ursprünglich darin, dass ich, um mir einen Genuss zu verschaffen oder einen Schmerz zu ersparen, kurz zur Befriedigung meines individuellen Willens, einem oder mehreren anderen Individuen einen grösseren Schmerz anthue. Alle anderen Formen des Unrechtthuns sind erst aus dieser ursprünglichen abgeleitet. Es ist also klar, dass das Wesen des Unrechtes oder Unsittlichen darin besteht, das ohnediess in der Welt bestehende Verhältniss von Lust und Unlust zu Ungunsten der Lust zu verändern, da eben der Schmerz des Unrechtleidenden grösser ist, als die

Lust (oder der ersparte Schmerz) des Unrechtthuenden. Hieraus folgt, je grösser die Unsittlichkeit, desto grösser das Leiden der Welt. (Den Begriff der Gerechtigkeit auf dieses Verhältniss anzuwenden, ist, wie schon oben gezeigt, ganz unstatthaft.) Gesetzt also, das Verhältniss von Lust und Unlust wäre ein völlig gleichschwebendes in der Welt (welcher Fall freilich, als einer unter unendlich vielen möglichen Verhältnissen, *a priori* eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit hat), so würde die Existenz der Unsittlichkeit sofort der Unlust das Uebergewicht zuführen. In einer an sich schon elenden Welt aber wird sie das Maass des Elends zum Ueberlaufen bringen, um so mehr als den Menschen kein vom Schicksal auferlegtes Leid so bitter schmerzt, als das, welches seine Mitmenschen ihm auferlegt haben. Auch in Bezug auf die Schlechtigkeit, Nichtswürdigkeit, Bosheit und Gemeinheit der Menschen ergeht sich Schopenhauer in lebhaften Schilderungen, welche kaum übertrieben genannt werden dürften, und deren Wiederholung ich mich hier überhebe. Nur Eines will ich hier noch hinzufügen, nämlich, dass der Unverstand der Menschen gar oft dieselbe Wirkung hervorbringt, wie die Bosheit, indem er die Menschen der Umgebung oft auf das Bitterste quält, ohne auch nur einen Nutzen oder Genuss davon zu haben, wie doch die Bosheit offenbar hat.

Wenn aber das Unrechtthun das Leid der Welt vermehrt, so ist im Gegentheil das Rechtthun keineswegs im Stande, dasselbe zu vermindern, denn es ist ja nichts Anderes als die Aufrechterhaltung des *status quo* vor dem ersten Unrecht, also kein positives Hinausgehen über den Bauhorizont; Niemand, dem sein klares Recht geschieht, wird darüber eine Freude haben, es sei denn, dass ihm die Furcht vor dem Unrecht benommen ist; derjenige aber, der dem Anderen sein Recht widerfahren lässt, hat doch erst recht keinen Grund zur Lust, denn er hat damit seinem individuellen Willen Abbruch gethan und doch nicht mehr als seine Schuldigkeit gethan. Eine wahre Freude kann erst die Ausübung der positiven Sittlichkeit, der werkthätigen Nächstenliebe gewähren, doch wird sie beim Ausübenden immer mit der Unlust des Opfers, beim Empfänger mit der Unlust der Beschämung über die empfangene Wohlthat verbunden sein. Diese Erhöhung der Lust der Welt durch thätige Nächstenliebe kommt gegen die Masse Unsittlichkeit gar nicht in Betracht.

8. Wissenschaftlicher und Kunst-Genuss.

Wie dem ermüdeten Wanderer, wenn er nach langem Pilgern in der Wüste endlich auf eine Oase trifft, so ist uns jetzt zu Muthe, wo wir auf Kunst und Wissenschaft treffen, — endlich ein freundlicher Sonnenblick in der Nacht des Ringens und Leidens. Wenn Schopenhauer den Gemüthszustand beim künstlerischen oder wissenschaftlichen Empfangen oder Produciren als blosse Schmerzlosigkeit bestimmen konnte, so muss er wohl nie den Zustand der Ekstase oder Verzückung kennen gelernt haben, in den man über ein Kunstwerk oder eine neu sich aufthuende Sphäre der Wissenschaft gerathen kann. Wenn er aber die Positivität eines solchen Zustandes des höchsten Genusses eingesehen hätte, so hätte er nicht mehr behaupten können, es dabei mit einem willensfreien und interesselosen Zustand zu thun zu haben, sondern er hätte eingesehen, dass es der Zustand höchster und vollkommener positiver Befriedigung sei, — und Befriedigung wessen, wenn nicht eines Willens? Freilich nicht des gemeinen practischen Interesses oder Willens, sondern des Strebens nach Erkenntniss, respective nach jener Harmonie, nach jener unbewussten Logik unter der Hülle der sinnlichen Form, kurz nach jenem Etwas, worin die Schönheit besteht, gleich viel nun, worin sie besteht. Jenes ekstatische Entzücken (z. B. über eine Musikaufführung, über ein Bild, eine Dichtung, eine philosophische Abhandlung) ist freilich etwas sehr Seltenes; schon die Fähigkeit dazu ist nur begnadigten Naturen verliehen, und auch diese werden sich nicht allzuvieler solcher Momente in ihrem Leben zu rühmen haben. Es ist dies gleichsam eine Entschädigung, welche solchen sensiblen Wesen zu Theil wird, für die Schmerzen des Lebens, welche sie viel stärker als andere Menschen empfinden müssen, denen ihre Stumpfheit Vieles erleichtert.

Ob letztere dabei nicht doch im Ganzen besser fahren, ist kaum fraglich. Denn da die Unlust im Leben so sehr überwiegt, so dürfte ein stumpferes Gefühl für dieselbe mit der Entbehrung einer nicht einmal vermissten, wenn auch noch so hohen, doch immer auf wenige Lebensmomente beschränkten Lust nicht zu hoch bezahlt sein. Dies wird dadurch bestätigt, dass die Menschen durchschnittlich um so geringer über den Werth des Lebens denken, je feinfühliger und geistig hochstehender sie sind. Was

für den extremen Fall gilt, gilt aber auch ebenso gut für die Mittelstufen, welche den Zwischenraum von der Fähigkeit für die höchste Ekstase bis zur Unempfindlichkeit gegen all' und jede Kunst ausfüllen. Daraus, dass Jemand gegen diese oder jene Kunst gleichgültig ist, kann man freilich noch nicht auf die Stumpfheit seiner Empfindung überhaupt schliessen, wohl aber, wenn Jemand gegen die Kunst überhaupt gleichgültig ist.

Nun frage man sich, wie viel Procent der Erdenbewohner überhaupt in einem nennenswerthen Grade für künstlerischen und wissenschaftlichen Genuss empfänglich sind, und man wird die Bedeutung von Kunst und Wissenschaft für das Glück der Welt im Allgemeinen schon nicht mehr zu hoch anschlagen. Man erwäge ferner, wie wenig Procent von den Empfänglichen wiederum im Stande sind, sich den Genuss des Selbstschaffens, der künstlerischen oder wissenschaftlichen Production, welcher doch erheblich über dem des Empfangens steht, zu verschaffen.

Bei dem Ermessen der Empfänglichkeit des gemeinen Volkes vergesse man aber auch nicht, die nicht auf der Kunst selbst beruhenden Gründe des Interesses auszusondern, so z. B. die Neugier oder die Lust am Entsetzlichen oder Graulichen beim Interesse für Volkssänger oder Volkserzählungen, die Lust am Tanzen beim Interesse für Volksmusik, die Rücksicht auf practischen Nutzen beim Interesse für wissenschaftliche Mittheilungen u. s. w. Unter den Gebildeten aber affectiren Viele ein Interesse und mithin eine Genussfähigkeit in Bezug auf Kunst und Wissenschaft, welche sie gar nicht besitzen. Man denke nur, wie Viele durch die Aussichten der Carriere, die ihnen vielleicht ihrer Freiheit wegen besser gefällt, sich verlocken lassen, Gelehrte oder Künstler zu werden, ohne einen eigentlichen Beruf dazu zu haben. Wollte man die Unberufenen und Talentlosen alle ausmerzen, die Reihen der Gelehrten und Künstler würden gewaltig zusammenschmelzen. Zur Gelehrtenlaufbahn verlocken mehr die Aussichten der künftigen Stellung und die Erleichterungen beim Eintritt in die Carriere (Stipendien u. s. w.), zur Künstlerlaufbahn mehr die Ungebundenheit des Berufes, und die Beschaffenheit der Arbeit, welche mehr als heiteres Spiel erscheint, oft aber auch die blosse Hoffnung auf Erwerb; man denke an die unglücklichen Mädchen, welche sich zu Musiklehrerinnen ausbilden. Ferner bringe man in Abrechnung Alles, was nicht durch lautere Liebe zur Kunst und Wissenschaft, sondern durch Ehrgeiz und

Eitelkeit bewirkt wird. Man gebe einmal einem Künstler oder Gelehrten die Gewissheit, dass nie Jemand seinen Namen zu seinen Werken erfährt, — obwohl hierdurch der Ehrgeiz noch keineswegs ganz beseitigt ist, da ja doch der Name des Menschen etwas Zufälliges und Gleichgültiges, zumal für die Zukunft, ist, — so wird dennoch dem Betreffenden mehr als die Hälfte der Lust zu seinen Leistungen benommen sein. Gäbe es aber ein Mittel, allen Künstlern und Gelehrten wirklich allen Ehrgeiz und Eitelkeit gleichzeitig zu benehmen, so würde gewiss die Production ziemlich stillstehen, wenn sie nicht noch um des Broderwerbs willen mechanisch weiter gehen müsste.

Aber nun gar die Schaar der Dilettanten! Wie wenig Sinn und Liebe für die Sache, wie erschreckend der Mangel alles Verständnisses, wie so ganz abhängig von gemachter Mode und prunkendem Schein, — und doch dieser dilettantische Andrang zu den Künsten und Wissenschaften! Das Räthsel löst sich so: nicht um ihrer selbst willen werden die Künste gesucht, sondern als bunter Flittertand, um seine liebe Person damit auszuputzen. Die ebenso unverständigen Beurtheiler sind über den Putz entzückt, wenn ihnen die Person gefällt und verachten ihn, wenn sie keinen sonstigen Grund haben, der Person zu schmeicheln; sie verachten dann die dilettantische Leistung um so tiefer, je mehr inneren Werth sie hat, weil sie gleichsam die freche Anmassung einer Sache, sich um ihres eigenen Werthes willen darzulegen, mit gebührender Entrüstung zurückweisen zu müssen glauben. Natürlich kommt es unter solchen Umständen nur auf schillernden Schein nach möglichst vielen Richtungen an, um jeden Dummkopf auf die ihm zugänglichste Weise zu blenden.

Dies das Princip der modernen Erziehung, besonders der Mädchen: ein Paar Salonpiecen für Clavier, einige Lieder, ein wenig Baumschlag-Zeichnen und Blumen-Malen, einige neuere Sprachen plappern und die literarischen Sudeleien des Tages lesen, dann sind sie vollkommen. Was ist das Anderes als systematischer Unterricht in der Eitelkeit nach allen Bedeutungen des Wortes? Und bei diesem Gaukelspiel sollte man an künstlerischen Genuss glauben? An künstlerischen Ekel höchstens, der sich auch sofort nach der Hochzeit offenbart, wenn die Eitelkeit nicht länger die Bequemlichkeit überwindet. Mit den Knaben geht es nicht viel besser, auch sie müssen um der Eitelkeit der Eltern willen dilettiren. Und dazu nun in der Musik als Universalmittel

das unglückliche, encyclopädische, seelenlose Clavier! In der Wissenschaft muss ebenfalls Ehrgeiz und Eitelkeit aushelfen. Nur die ehrgeizigen Knaben sind im Stande gern zur Schule zu gehen; ohne Ehrgeiz ist das Lernen bei unseren Hauptgegenständen und unserer Art des Schulunterrichtes ohne die höchste Verdrossenheit kaum denkbar.

Dazu kommt noch, dass in der Wissenschaft, ganz anders als bei der Kunst, der receptive Genuss vor dem productiven fast verschwindet, weil die heisse Sehnsucht nach derjenigen Erkenntniss fehlt, von deren sicherer und leichter Erlangung man im Voraus überzeugt ist. Wer ist heute noch im Stande, an der Erkenntniss der Photographie oder elektrischen Telegraphie einen nur annähernd so grossen Genuss zu haben, als die Erfinder, oder selbst die, welche zur Zeit der Erfindung jeden neuen Fortschritt mit Begierde erwarteten?

Bringen wir nun alle Empfänglichkeit und Genüsse in Bezug auf Kunst und Wissenschaft in Abzug, welche auf blossem Schein, auf Affectation beruhen, sei es nun, dass sie aus Ehrgeiz und Eitelkeit oder um des Gewinnes willen, oder weil man aus anderweitigen Gründen einmal eine solche Carriere eingeschlagen hat, affectirt werden, so wird von dem scheinbar in der Welt existirenden Kunst- und Wissenschaftsgenuss ein sehr erheblicher, ich glaube, der bei weitem grössere Theil wegfallen. Der übrig bleibende Theil aber existirt auch nicht, ohne durch eine gewisse Unlust erkauft zu werden, wenn ich auch keineswegs bestreiten will, dass die Lust des Geniessens überwiegt. Bei der Lust des Producirens ist dies am deutlichsten; bekanntlich ist noch kein Meister vom Himmel gefallen, und das Studium, welches erforderlich ist, ehe man zu einem lohnenden Produciren reif ist, ist unbequem und mühsam und gewährt meistens wenig Freude, es sei denn an überwundenen Schwierigkeiten und in Hoffnung auf die Zukunft. In jeder Kunst muss die Technik überwunden werden, und in der Wissenschaft muss man erst auf die Höhe der eingeschlagenen Richtung gelangen, wenn nicht das Producirte hinter schon Vorhandenem zurückstehen soll. Was muss man nicht für langweilige Bücher lesen, nur um sich gewissenhaft zu überzeugen, dass nichts Brauchbares darin steht, und andere wieder, um aus einem Haufen Sand ein Körnchen Gold herauszusuchen? Wahrlich das sind keine kleinen Opfer! Ist man dann endlich mit den Vorbereitungen und Vorstudien so weit gekommen, um zu produciren, so sind die eigentlich süssen Augenblicke doch nur die der Conception, ihnen folgen

aber lange Zeiträume der mechanisch - technischen Ausarbeitung. Und nicht immer ist man zum Produciren aufgelegt; wäre nicht der dringende Wunsch da, das Werk in bestimmter, nicht zu langer Frist zu vollenden, stachelte nicht der Ehrgeiz oder die Ruhmsucht, trieben nicht äussere Verhältnisse zur Vollendung an, stände nicht endlich das gähnende Gespenst der Langenweile hinter der Faulheit, so würde sehr häufig die von der Production zu erwartende Lust die Bequemlichkeit nicht besiegen, ja trotz alledem mag man oft genug an dem so theueren Werke zeitweilig nicht weiter arbeiten.

Dem Musiker und wissenschaftlichen Lehrer wird ausserdem sein Beruf durch die gezwungene handwerksmässig gleichförmige Ausübung leicht verleidet. Der Dilettant ist mit seinem Produciren noch schlimmer daran; er ist mit seinem Geschmacksurtheil und Verständniss meist seiner Leistungsfähigkeit voraus, und darum befriedigen ihn seine Leistungen nicht, er wäre denn sehr eitel und eingebildet. — Relativ kleiner sind die den receptiven Genuss begleitenden Unlustempfindungen. Bei der Wissenschaft sind sie indessen noch grösser als bei der Kunst; z. B. ein streng wissenschaftliches Buch zu lesen, ist an sich schon eine Arbeit, welcher sich zu unterziehen immerhin einige Ueberwindung kostet, eine Ueberwindung, zu der es die meisten Leute bloss um des zu erwartenden Genusses willen niemals bringen würden.

Am mühelosesten ist der receptive K u n s t genuss, und ich dürfte fast kleinlich erscheinen, wenn ich die damit verknüpften Unbequemlichkeiten anführe; dennoch sind sie wichtig, da sie bei wachsender Bequemlichkeitsliebe (z. B. im Alter) factisch die meisten bloss receptiv geniessenden Menschen vom Kunstgenuss abzuhalten im Stande sind. Es sind dies das Besuchen der Galerien, die Hitze und Engigkeit der Theater und Concertsäle, die Gefahr sich zu erkälten, die Ermüdung vom Sehen und Hören, die sich besonders darum so geltend macht, weil man sich beim Galerienbesuch für seinen Gang, beim Concertbesuch für sein Entrée bezahlt machen will, während man an der Hälfte vollständig genug hätte; vom Geniessen dilettantischer Leistungen und der nachherigen Verpflichtung der Complimente will ich lieber ganz schweigen, da meine Leser doch auch Dilettanten sein könnten.

Das Resultat ist also das, dass von den wenigen Bewohnern der Erde, welche zum wissenschaftlichen oder Kunstgenusse berufen

scheinen, noch weit weniger dazu berufen sind, und die meisten den Beruf dazu aus Ehrgeiz, Eitelkeit, Erwerbstrieb oder anderen Gründen affectiren, dass diejenigen, welchen wirklich solche Genüsse zu Theil werden, sie noch mit allerlei kleineren oder grösseren Opfern an Unlust bezahlen müssen, dass also in Summa der Ueberschuss an Lust, welche durch Wissenschaft und Kunst als solche in der Welt erzeugt werden, verschwindend klein ist gegen die Summe des vorhandenen Elendes, und dass dieser Lustüberschuss noch dazu auf solche Individuen vertheilt ist, welche die Unlust des Daseins stärker als andere, um so viel stärker als andere fühlen, dass ihnen hierfür durch jene Lust bei weitem kein Ersatz wird. Endlich kommt noch dazu, dass diese Art des Genusses mehr als jeder andere geistige Genuss auf die Gegenwart beschränkt ist, während andere meist in der Hoffnung vorweg genossen werden. Dies hängt mit der weiter oben besprochenen Eigenthümlichkeit zusammen, dass dieselbe Sinneswahrnehmung, welche die Befriedigung gewährt, auch den Willen, welcher befriedigt wird, erst hervorruft.

9. Schlaf und Traum.

Insofern der Schlaf ein traumloser ist, ist er eine vollständige Unthätigkeit des Hirnes und Hirnbewusstseins, denn sobald das Hirn nur irgend in Thätigkeit ist, fängt es an, mit Bildern zu spielen. Ein solcher bewusstloser Zustand macht auch jede Lust oder Unlustempfindung unmöglich; tritt aber eine Nervenerregung ein, welche Lust oder Unlust anregen muss, so unterbricht sie auch den unthätigen Zustand des Hirnes. Der bewusstlose Schlaf steht also in Bezug auf das eigentlich menschliche oder Hirn-Bewusstsein mit dem Nullpunct der Empfindung gleich. Dies schliesst nicht aus, dass nicht andere Nervencentra, wie Rückenmark und Ganglien ihr Bewusstsein fortsetzen; dies ist sogar für den Fortgang der Athmung, Verdauung, Blutbewegung u. s. w. nöthig; aber dieses ist doch bloss ein tief animalisches Bewusstsein, etwa auf der Stufe eines niederen Fisches oder Wurmes stehend, welches bei dem Ansatz des menschlichen Glückes nur eine sehr geringe positive Bedeutung haben kann. Aber auch in diesem animalischen Bewusstsein der niederen Nervencentra wechseln Lust und Unlust ab, eine Lust kann nur bei normalem und ungestörtem Fortgang der vegetativen Functionen stattfinden, falls jenes ani-

malische Bewusstsein genügt, diese Lust zu percipiren; jede Störung aber wird sofort als Unlust empfunden, und die Unlust schafft sich immer den Grad des Bewusstseins, der zu ihrer Perception nöthig ist.

Es liegt ein Irrthum nahe, welcher dazu verleiten kann, ein deutlicheres Wohlbehagen im bewusstlosen Schlaf anzunehmen, als in der That vorhanden sein kann; dies ist das behagliche Gefühl, das man öfters beim Einschlafen und Aufwachen, d. h. bei den Uebergangszuständen von Schlaf und Wachen verspürt. Hier ist aber das Hirnbewusstsein noch wirklich vorhanden und jenes Behagen offenbar eine Perception des Hirnbewusstseins; man vergisst also dabei, dass ja gerade diese Hirnperception des Behagens im traumlosen Schlaf verschwindet. Von dem Behagen aber, welches meine niederen Nervencentra empfinden, kann ich mir keine Vorstellung machen, weil ich ja eben nur mein Hirnbewusstsein bin. Bei alledem ist der bewusstlose Schlaf der relativ glücklichste Zustand, weil er der einzige uns bekannte schmerzlose im gesunden Leben des Gehirns ist. —

Was den Traum betrifft, so treten mit ihm alle Plackereien des wahren Lebens auch in den Schlafzustand hinüber, nur das Einzige nicht, was den Gebildeten einigermassen mit dem Leben aussöhnen kann: wissenschaftlicher und Kunstgenuss. Dazu kommt noch, dass sich eine Freude im Traum nicht leicht anders als in angenehmer, freudiger Stimmung ausdrücken wird, z. B. als Gefühl der Körperlosigkeit, des Schwebens, Fliegens u. dgl., während sich Unlust nicht nur als Stimmung, sondern auch in allerlei bestimmten Unannehmlichkeiten, Aerger, Verdruss, Zank und Streit, unbegreiflicher Unmöglichkeit, das Gewollte zu erreichen, oder sonstigen Chicanen und Widerwärtigkeiten ausspricht. Im Durchschnitt wird daher sich das Urtheil über den Werth des Traumes nach dem über das wahre Leben richten, aber immerhin noch ein ganz Theil schlechter ausfallen. —

Das Einschlafen ist, wenn man schnell einschlafen kann, eine Lust, aber doch nur deshalb, weil die Müdigkeit das Wachen zu einer Qual gemacht hatte und das Einschlafen mich von dieser Qual befreit. Das Aufwachen soll für manche Leute auch eine Lust sein; ich habe das aber nie finden können, glaube auch, dass diese Behauptung auf einer Verwechselung mit derjenigen Lust beruht, welche darin besteht, bei noch vorhandener Müdigkeit nicht aufstehen zu müssen, sondern mit halbem Bewusstsein fortschlummern zu können. Aber wie wenig Menschen sind in der

Lage, diese Lust geniesen zu können! Dass ein schnell in völlige Munterkeit übergehendes Erwachen irgend Jemandem eine Lust sein solle, kann ich nicht glauben, halte es vielmehr für eine Unlust, die darin ihren Grund findet, dass man die Bequemlichkeit der Ruhe und des Schlafes nun wieder mit den Plackereien des Tages vertauschen muss. Dass nach völliger Ermunterung und genügender Dauer des Schlafes die Müdigkeit des vorigen Abends verschwunden und der *status quo* der Leistungs- und Genussfähigkeit wieder hergestellt ist, kann doch unmöglich als positive Lust gelten, da damit nur der Bauhorizont der Empfindung wieder erreicht ist. Wohl aber ist es eine entschiedene Unlust, wenn man nach dem Aufstehen noch Müdigkeit verspürt, weil man nicht ausgeschlafen hat. In dieser Lage, nicht genügende Schlafenszeit vor Arbeit erübrigen zu können, befindet sich aber ein grosser Theil der ärmeren Classe aller Völker. Selbst von westphälischen Bauern habe ich gehört, dass die ganze Familie nach der Feldarbeit des Tages noch mehrere Stunden in die Nacht hinein spinnen muss, obwohl diese Arbeit die Stunde kaum mit drei Pfennigen lohnt.

10. Erwerbstrieb und Bequemlichkeit.

Unter Erwerbstrieb verstehe ich hier vorzugsweise das über das Unentbehrliche des Besitzes, d. h. über Wohnung, Nahrung und Kleidung für sich und die Familie hinausgehende Streben. Ich erspare mir den Hinweis auf die geringe Procentzahl der Bevölkerung selbst in Culturstaaten, welcher eine Befriedigung dieses Triebes möglich wird, da die moderne Statistik dieses Verhältniss in erschreckender Weise klar gelegt hat. Fragen wir uns aber, was ein über das Nothwendige hinausgehender Besitz für Vortheile bieten kann, so ist es zunächst der, dass er uns durch seinen Capitalwerth, noch besser aber durch die abgeworfene Capitalrente vor zukünftiger Noth schützt und die Furcht vor zukünftiger Noth benimmt. Aber dieser Nutzen ist noch kein positiver, er sichert eben nur vor zukünftiger Unlust und beseitigt gegenwärtige (die Furcht und Sorge). Zweitens verleiht der Besitz die Macht zur Erreichung der positiven Genüsse; er erzeugt die Ehre des Besitzes, er gewährt Macht und Herrschaft über die, welche von meinem Besitz Vortheile erwarten, er erkauft die Genüsse des Gaumens und sogar die Freuden der Liebe, kurz der Besitz oder sein Symbol, das Geld, ist der Zauberstab, welcher alle Genüsse

des Lebens öffnet. Nun wissen wir aber bereits, dass alle diese Genüsse nicht nur auf Illusionen beruhen, sondern sogar das Streben nach ihnen in Summa immer mehr Unlust bereitet, als Lust, dass also alles Streben nach ihnen aus doppeltem Grunde thöricht ist. Ausgenommen davon sind nur die Genüsse des Gaumens und der wissenschaftliche und Kunst-Genuss. Erstere aber haben wieder den Nachtheil, dass man ihre Entbehrung, wenn sie durch Aenderung der Verhältnisse entzogen werden, weit schmerzlicher fühlt, als man vorher ihren Besitz angenehm fand. Um sich wissenschaftliche und künstlerische Genüsse zu verschaffen, dafür hat das Geld seine grosse Annehmlichkeit, indess gehört dazu nicht gerade viel. Was aber die Erkaufung der Liebe betrifft, so denke man dabei noch an folgende zwei Puncte, zuerst was Göthe sagt:

„Umsonst, dass du, ihr Herz zu lenken,
Der Liebsten Schooss mit Golde füllst, —
Der Liebe Freuden lass dir schenken,
Wenn du sie wahr empfinden willst."

Und dann, was von erkauftem Besitz von Weibern noch weit mehr als von freiwilliger Hingebung derselben gilt, dass das Weib dadurch und durch die Folgen für ihr Leben viel mehr Unlust erfährt, als der erkaufende Mann jemals Lust davon erlangen könnte. Insoweit also der Besitz zum Hang zu den Weibern verführt, und den Ehrgeiz und die Herrschsucht steigert, ist er dem Lebensglück geradezu schädlich. Noch verderblicher aber wird der Erwerbstrieb, wenn er vergisst, dass der Besitz nur ein an sich werthloses Mittel zu fremden Zwecken ist und, ihn als Selbstzweck betrachtend, in Habsucht und Geiz umschlägt. Dann beruht er nämlich ebenso wie Ehrgeiz und Liebe selbst nur auf einer Illusion, und wird durch die Unersättlichkeit des Triebes, dessen Durst durch keine Befriedigung gelöscht wird, dessen kleinste Nichtbefriedigung aber Schmerz verursacht, zur wahren Qual.

Wäre dem Bisherigen nichts hinzuzufügen, so wäre die reelle Bedeutung des Erwerbstriebes für das Lebensglück mit dem Schutz vor zukünftiger Noth und mit dem Verschaffen wissenschaftlicher und Kunst-Genüsse, allenfalls noch der Genüsse des Gaumens erschöpft; dann würde man auch diesem Triebe mehr einen volkswirthschaftlichen Werth als einem für die zukünftige Entwickelung der Menschheit sorgenden Instinct, als eine directe Bedeutung für das Wohl des Betheiligten zuschreiben müssen; aber wir haben seine

wichtigste Bedeutung in letzterer Beziehung noch gar nicht erwähnt; dies ist nämlich das Bequemmachen des Lebens. Das Halten von Dienerschaft, Equipagen, bequemen Wohnungen in der Stadt und auf dem Lande, von Haushofmeistern und Vermögensverwaltern, wozu weiter dient das Alles, als um sich das Leben bequem zu machen? Denn der Werth des Luxus als solchen ist doch ganz gewiss illusorisch.

Ist aber die Bequemlichkeit eine positive Lust, oder besteht ihre Annehmlichkeit nicht vielmehr bloss in der Aufhebung der Unbequemlichkeit und Zurückführung derselben auf den Bauhorizont der Empfindung? Active Bewegung, Thätigkeit, Anstrengung und Arbeit ist unbequem, passive Bewegung und Ruhe dagegen ist bequem; aber wenn man auch begreifen kann, wie Anstrengung und Bewegung vermittelst des durch den Kraftverbrauch auf den Körper hervorgebrachten Angriffs Unlust erzeugen können, so ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie die Ruhe, das unveränderte Verharren, eine positive Lust hervorbringen solle, sie kann eben offenbar nur den Nullpunct der Empfindung repräsentiren.

Wir kommen mithin bei dem, was den höchsten Neid erweckt, dem Reichthum, wunderlicher Weise zu demselben negativen Resultate, wie bei der nackten Fristung des Daseins, womit wir anfingen. Dies ist gewiss bedeutsam und characteristisch für den Werth des Lebens.

Festzuhalten ist, dass der Erwerbstrieb immer nur Mittel für anderweitige Zwecke sein kann, und sein Werth nach dem Werthe dieser bemessen werden muss, dass er aber keinenfalls einen Werth an und für sich beanspruchen darf, und dass er, wenn er dies thut, sofort in die Reihe der überwiegende Unlust erzeugenden illusorischen Triebe tritt. — Vgl. hierzu Luc. 12, 15: „Sehet zu und hütet Euch vor der Habgier, denn auch im Ueberflusse kommt Keinem das Leben aus seinen äusseren Hülfsquellen.“ Und Math. 6, 19—21 u. 24—34.

11. Neid, Missgunst, Aerger, Schmerz und Trauer über Vergangenes, Reue, Hass, Rachsucht, Zorn, Empfindlichkeit

und andere Eigenschaften und Affecte, von denen auch der gewöhnliche Menschenverstand einsieht, dass sie mehr Unlust, als Lust bringen (vgl. S. 309), mag ich nicht erst näher berücksichtigen,

zumal da man hoffen darf, dass dieselben mit der Zeit mehr und mehr von der Vernunft unterdrückt werden. Zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Welt fallen sie aber noch schwer in die Wage.

12. Hoffnung.

„Und damit, was er auch trage,
Er verzweifle nicht am Heil,
Führt ihn Schicksal bis zum Grabe
An der Hoffnung Narrenseil!"

Wenn es dem Menschen noch so schlecht geht, — so lange noch ein Fünkchen Lebenskraft in ihm glimmt, klammert er sich an die Hoffnung auf zukünftiges Glück. Wäre die Hoffnung nicht in der Welt, so wäre die Verzweiflung an der Tagesordnung und wir würden dem Selbsterhaltungstriebe und der Todesfurcht zum Trotze unzählige Selbstmorde zu registriren haben.

So ist die Hoffnung der nothwendige Hülfsinstinct des Selbsterhaltungstriebes, sie ist es, die uns armen Narren die Liebe zum Leben, unserem Verstande zum Hohne, erst möglich macht.

Die Hoffnung ist ein Characterzug. Es giebt Menschen, welche stets schwarz, und andere, welche stets rosig in die Zukunft sehen. Sie entspringt aus einer gewissen Elasticität des Geistes, einer Fülle an Lebenskraft und Lebenstrieb, die durch die handgreiflichsten Erfahrungen nicht vermindert wird, und nach den schwersten Schlägen des Schicksales das Haupt mit dem alten Muthe erhebt. Keine Charactereigenschaft ist so sehr wie diese von der allgemeinen körperlichen Constitution und den Einflüssen des Blutlebens auf das Nerven- und Gehirnleben abhängig. Keine Charactereigenschaft ist aber auch so wichtig in Bezug auf die subjective Beeinflussung des Denkens bei Betrachtung der Frage über Werth und Unwerth des Lebens. Da nun offenbar auch bei dem grössten Unwerthe des Lebens die Hoffnung ein nützlicher Instinct ist, (während andererseits, wenn das Leben wirklich einen Werth hätte, nicht einzusehen wäre, wozu eine Schwarzseherei als Charactereigenthümlichkeit dem Menschen nützen könnte), so hat man sich auf das Aeusserste vor einer Bestechung und Verfälschung seines Urtheiles durch ersteren Instinct zu hüten.

Ohne Zweifel ist die Hoffnung eine ganz reale Lust. Aber worauf hofft man denn? Doch wohl darauf, das Glück im Leben

zu erwischen und festzuhalten. Wenn aber das Glück im Leben nicht zu finden ist, weil, so lange man auch lebt, immer die Unlust die Lust überwiegt, so folgt doch wohl daraus, dass die Hoffnung verkehrt und nichtig, dass sie recht eigentlich die Illusion κατ᾽ ἐξοχήν ist, dass sie recht eigentlich dazu da ist, um uns zu dupiren, d. h. zum Narren zu haben, damit wir nur aushalten, um unsere anderweitige, von uns noch nicht begriffene, Aufgabe zu lösen. Wer aber einmal die Ueberzeugung gewonnen hat, dass das Hoffen selbst so nichtig und illusorisch wie sein Gegenstand ist, bei dem muss doch sehr bald der Instinct der Hoffnung durch diese Erkenntniss des Verstandes abgeschwächt und niedergedrückt werden; das Einzige, was ihm als Gegenstand der Hoffnung noch möglich bleibt, ist nicht das grösst-möglichste Glück, sondern das kleinst-möglichste Unglück. Dies spricht schon Aristoteles (Eth. Nicom. VII. 12) aus: *ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ.* Damit ist aber auch der Hoffnung jede positive Bedeutung abgeschnitten.

Aber selbst wer niemals, oder nicht vollständig hinter die illusorische Bedeutung der Hoffnung kommt, dürfte doch, wenigstens für seine Vergangenheit (denn für die Zukunft beirrt ihn ja der Instinct), gezwungen sein, zuzugeben, dass neun Zehntel aller Hoffnungen, ja weit mehr noch, zu Schanden werden, und dass in den allermeisten Fällen die Bitterkeit der Enttäuschung grösser war, als die Süssigkeit der Hoffnung. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch die Regel der ganz gemeinen Lebensklugheit bestätigt, dass man an alle Dinge mit möglichst geringen Erwartungen herangehen solle, da man dann erst das Gute, was an den Dingen sei, zu geniessen vermöge, während einem sonst der unmittelbare Genuss der Gegenwart durch die getäuschte Erwartung beeinträchtigt würde. Sonach ergiebt sich auch für den Instinct der Hoffnung das Resultat, dass er sowohl illusorisch sei, als auch innerhalb dieser Illusionen, in denen er sich bewegt, eher mehr als weniger Unlust wie Lust bringe.

13. Resumé des ersten Stadiums der Illusion.

Gesetzt, es läge in der Natur des Willens, gleichsam in Brutto ein gleiches Maass Lust wie Unlust zu produciren, so würde das Nettoverhältniss von Lust und Unlust schon ganz im Allgemeinen

durch folgende vier Momente sehr zu Gunsten der Unlust modificirt werden:

a) die Nervenermüdung vermehrt das Widerstreben gegen die Unlust, vermindert das Bestreben, die Lust festzuhalten, vermehrt also die Unlust an der Unlust, vermindert die Lust an der Lust;

b) die Lust, welche durch Aufhören oder Nachlassen einer Unlust entsteht, kann nicht entfernt diese Unlust aufwiegen;

c) die Unlust erzwingt sich das Bewusstsein, welches sie empfinden muss, die Lust aber nicht, sie muss gleichsam vom Bewusstsein entdeckt und erschlossen werden, und geht daher sehr oft dem Bewusstsein verloren, wo das Motiv zu ihrer Entdeckung fehlt;

d) die Befriedigung ist kurz und verklingt schnell, die Unlust dauert, insoweit sie nicht durch Hoffnung limitirt wird, so lange wie das Begehren ohne Befriedigung besteht (und wann bestände ein solches nicht?).

Diese vier Momente bringen durch ihr Zusammenwirken practisch annähernd dasselbe Resultat hervor, als wenn die Lust, wie Schopenhauer will, etwas Negatives, Unreelles, und die Unlust das allein Positive und Reelle wäre.

Betrachtet man die einzelnen Richtungen des Lebens, die verschiedenen Begehrungen, Triebe, Affecte, Leidenschaften und Seelenzustände, so hat man ihrer eudämonologischen Bedeutung nach folgende Gruppen zu unterscheiden:

a) solche, die nur Unlust oder doch so gut wie gar keine Lust bringen (vgl. Nr. 13);

b) solche, die nur den Nullpunct der Empfindung, oder den Bauhorizont des Lebens, die Privation von gewissen Gattungen der Unlust repräsentiren, als da sind, Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz, Bequemlichkeit und zum grössten Theile auch Gemeinschaft mit Seinesgleichen oder Geselligkeit;

c) solche, die nur als Mittel zu ausser ihnen liegenden Zwecken eine reale Bedeutung haben, deren Werth also nur nach dem Werthe jener Zwecke bemessen werden kann, die aber, als Selbstzweck betrachtet, illusorisch sind, z. B. Streben nach Besitz, Macht und Ehre, theilweise auch Geselligkeit und Freundschaft;

d) solche, die zwar dem Handelnden eine gewisse Lust, dem oder den leidend Betheiligten aber eine die Lust weit überwiegende Unlust bringen, so dass der Totaleffect, und, bei vorausgesetzter

Reciprocität auch der Effect für jeden Einzelnen, Unlust ist, — z. B. Unrechtthun, Herrschsucht, Jähzorn, Hass und Rachsucht (selbst insoweit sie sich in den Grenzen des Rechtes halten), geschlechtliche Verführung und der Nahrungstrieb der Fleischfresser;

e) solche, die durchschnittlich dem sie Empfindenden weit mehr Unlust als Lust verursachen, z. B. Hunger, Geschlechtsliebe, Kinderliebe, Mitleid, Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Herrschsucht, Hoffnung;

f) solche, die auf Illusionen beruhen, welche im Fortschritt der geistigen Entwickelung durchschaut werden müssen, worauf denn zwar die durch sie entstehende Unlust ~~zwar~~ ebensowohl als die Lust vermindert wird, letztere aber in viel schnellerem Maasse, so dass kaum etwas von ihr übrig bleibt, z. B. Liebe, Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht, religiöse Erbauung, Hoffnung;

g) solche, die mit vollem Bewusstsein als Uebel erkannt und doch freiwillig übernommen werden, um anderen Uebeln zu entgehen, die für noch grösser gehalten werden (gleichgültig, ob sie es sind oder nicht), z. B. Arbeit (statt Noth und Langeweile), Ehestand, angenommene Kinder, und auch das sich Hingeben an solche Triebe, von denen man erkannt hat, dass sie überwiegende Unlust bringen, deren unterdrückte Widerspenstigkeit man aber für noch quälender hält;

h) solche, die überwiegende Lust bringen, wenn auch eine durch mehr oder weniger Unlust erkaufte Lust, z. B. Kunst und Wissenschaft, welche aber verhältnissmässig Wenigen zu Theil werden und bei noch Wenigeren auf eine wahre Liebe und Genussfähigkeit für sie stossen, welche Wenigen dann wieder gerade solche Individuen sind, die die übrigen Leiden und Schmerzen des Lebens um so stärker empfinden.

Bei alle diesem hat man sich fortwährend den Satz des Spinoza vor Augen zu halten, „*dass wir nichts erstreben, wollen, verlangen, noch begehren, weil wir es für gut halten, sondern vielmehr, dass wir deshalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren*“ (Eth. Th. 3. S. 9. Anm.), und diese Wahrheit als Berichtigungsmittel seines gegen die Resultate der rationellen Betrachtung sich auflehnenden Gefühlsurtheiles stets und überall in Anwendung bringen.

Fasst man dann die allgemeine und specielle Betrachtung zusammen, so ergiebt sich das unzweifelhafte Resultat, dass gegen-

wärtig die Unlust nicht nur in der Welt im Allgemeinen in hohem Grade überwiegt, sondern auch in jedem einzelnen Individuum, selbst dem unter den denkbarst günstigsten Verhältnissen stehenden. Es geht daraus ferner hervor, dass die minder empfindlichen und die mit einem stumpferen Nervensysteme begabten Individuen besser daran sind, als die sensibleren Naturen, weil bei dem gleichzeitigen Minderwerthe der percipirten Lust und Unlust auch die Differenz zu Gunsten der Unlust kleiner ausfällt. Dies stimmt durchaus mit dem an Menschen empirisch Constatirten überein, hat aber vermöge seiner allgemeinen Ableitung auch allgemeine Gültigkeit, so dass es auf Thiere und Pflanzen mit auszudehnen ist.

Erfahrungsmässig sind die Individuen der niederen und ärmeren Classen und rohen Naturvölker glücklicher, als die der gebildeten und wohlhabenden Classen und der Culturvölker, wahrlich nicht deshalb, weil sie ärmer sind und mehr Noth und Entbehrungen zu tragen haben, sondern weil sie roher und stumpfer sind; man denke an „das Hemd des Glücklichen", in welcher Erzählung eine tiefe Wahrheit liegt. So behaupte ich denn auch, dass die Thiere glücklicher (d. h. minder elend) als die Menschen sind, weil der Ueberschuss von Unlust, welchen ein Thier zu tragen hat, kleiner ist als der, welchen ein Mensch zu tragen hat. Man denke nur, wie behaglich ein Ochse oder ein Schwein dahin lebt, fast als hätte es vom Aristoteles gelernt, die Sorglosigkeit und Kummerlosigkeit zu suchen, statt (wie der Mensch) dem Glücke nachzujagen. Wie viel schmerzvoller ist schon das Leben des feinfühligeren Pferdes gegen das des stumpfen Schweines, oder gar des Fisches im Wasser, dem ja sprichwörtlich wohl ist, weil sein Nervensystem auf so viel tieferer Stufe steht.

So viel beneidenswerther, wie das Fischleben als das Pferdeleben ist, mag das Austerleben als das Fischleben und das Pflanzenleben als das Austerleben sein, bis wir endlich beim Hinabsteigen unter die Schwelle des Bewusstseins die Unlust ganz verschwinden sehen. Andererseits erklärt sich jetzt schon rein aus der höheren Sensibilität, warum die Genies sich so viel unglücklicher im Leben fühlen, als die gewöhnliche Menschheit, wozu aber meist noch (wenigstens bei Denkergenies) die Durchschauung der meisten Illusionen hinzukommt. — Dies ist nämlich das Dritte, was wir aus der bisherigen Betrachtung gelernt haben, dass das Indi-

viduum um so besser daran ist, je mehr es in der durch den instinctiven Trieb geschaffenen Illusion befangen ist („selig sind, die arm an Geist, *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, sind") denn erstens wird sein Urtheil über das wahre Verhältniss der vergangenen Lust und Unlust gefälscht, und es fühlt in Folge dessen sein Elend nicht so sehr und wird von diesem Gefühle des Elends nicht so bedrückt, und zweitens bleibt ihm nach allen Richtungen das Glück der Hoffnung, über deren Enttäuschung es sich möglichst schnell durch neue Hoffnungen, sei es in derselben, sei es in einer anderen Richtung, hinwegsetzt. Es lebt also gleichsam von Dusel zu Dusel, und tröstet sich über alles gegenwärtige Elend mit der Illusion, die ihm eine goldene Zukunft verheisst. (Man denke an das Käthchen von Heilbronn oder an den Mr. Micawber in David Copperfield.)

Dieses Glück des Illusionsdusels ist besonders der Character der Jugend. Jeder Jüngling, jedes Mädchen sieht sich mehr oder weniger als den Helden oder die Heldin eines Romanes an, und tröstet sich über die gegenwärtigen Unglücksfälle oder Widerwärtigkeiten wie bei der Romanlectüre mit der Aussicht auf den glänzenden Schluss; bloss mit dem Unterschiede, dass er ausbleibt, und dass sie vergessen, dass hinter dem scheinbar glänzenden Romanschlusse auch bloss die gemeine Misère des Tages lauert.

Von der reichen Auswahl der Jugendhoffnungen wird aber bei zunehmendem Alter und Erfahrung eine nach der anderen als illusorisch erkannt, und der Mann steht schon verhältnissmässig viel ärmer an Illusionen da als der Jüngling; ihm ist gewöhnlich nur noch Ehrgeiz und Erwerbstrieb geblieben.

Auch diese beiden werden vom Greise als illusorisch erkannt, wenn nicht der Ehrgeiz in kindische Eitelkeit, der Erwerbstrieb in Geiz sich verknöchert, und unter verständigen Greisen wird man in der That nicht mehr viel Illusionen finden, die auf das Leben des Individuums Bezug haben, ausgenommen natürlich die instinctive Liebe zu ihren Kindern und Eltern.

Das Resultat des individuellen Lebens ist also, dass man von Allem zurückkommt, dass man wie Koheleth einsieht: „Alles ist ganz eitel", d. h. illusorisch, nichtig.

Im Leben der Menschheit wird dieses erste Stadium der Illusion und das Zurückkommen von derselben durch die alte (jüdisch-griechisch-römische) Welt repräsentirt. In den früheren asiatischen

Reichen sind die später gesonderten Richtungen der Lebens- und Weltanschauung noch zu unklar gemischt. Das Judenthum spricht den Glauben an die Erreichbarkeit der individuellen irdischen Glückseligkeit sowohl in seinen Verheissungen, als auch in seiner allgemeinen optimistischen Weltanschauung ohne transcendenten Hintergrund, auf's Unverhohlenste aus. Im Griechenthum macht dasselbe Streben sich auf edlere Weise im Kunst- und Wissenschaftsgenusse und in einer gleichsam ästhetischen Auffassung des Lebens geltend; auch das Hellenenthum geht in einem, wenn auch verfeinerten individuellen irdischen Glückseligkeitsstreben auf, da die *πολιτεια* nur Erhaltung und Schutz gewähren soll. Man denke an den Ausspruch des todten Achill in der Odyssee (XI. 488—491):

„Nicht mehr rede vom Tod' ein Trostwort, edler Odysseus!
Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen,
Einem dürftigen Mann ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen."

Die bekannte pessimistische Chorstelle in dem Meisterwerke des greisen Sophocles kann nicht als Ausdruck der hellenischen Anschauung im Allgemeinen gelten.

Die römische Republik bringt allerdings ein neues Moment hinzu: das Glückseligkeitsstreben in und durch die Erhöhung des Glanzes und der Macht des engsten Vaterlandes. Nachdem dieses Streben nach Erreichung der Weltherrschaft sich für die Glückseligkeit als illusorisch erweist, wird auch vom Römerthume die in's Gemeine herabgezogene griechische Weltanschauung in Gestalt des seichtesten Epikuräismus adoptirt, und die alte Welt überlebt sich bis zum äussersten Ekel am Leben.

Zweites Stadium der Illusion.

Das Glück wird als ein dem Individuum in einem transcendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht.

In diesen äussersten Lebensekel der alten Welt schlägt der zündende Blitz der christlichen Idee. Der Stifter des Christenthums adoptirt vollständig die Verachtung und den Ueberdruss am

irdischen Leben, und führt sie bis zu ihren letzten abstossendsten Consequenzen durch.

Nur denen, die das Elend des Daseins fühlen, den Sündern, Verworfenen (Samaritern und Zöllnern), Unterdrückten (Sclaven und Frauen), Armen, Kranken und Leidenden, nicht aber denen, welche im irdischen Leben sich wohl und behaglich fühlen, bringt er sein Evangelium (Math. 11, 5; Luc. 6, 20—23; Math. 19, 23—24; Math. 11, 28). Er perhorrescirt alles Natürliche, nicht einmal Naturgesetze erkennt er an (Math. 17, 20), er spricht geringschätzig über die Familienbande (Math. 10, 35—37; Math. 19, 29; Math. 11, 47—50), er verlangt geschlechtliche Enthaltsamkeit (Math. 19, 11—12), er verachtet die Welt und ihre Güter (Luc. 12, 15; Math. 6, 25—34; 1. Joh. 1, 15—16; Luc. 16, 15); erklärt es für unmöglich, zugleich irdisches und himmlisches Glück zu erlangen (Math. 6, 19—21 u. 24; Joh. 12, 25; Math. 19, 23—24) und fordert darum freiwillige Armuth (Math. 19, 21—22; Luc. 12, 33; Math. 6, 25 u. 31—33). Nirgends und in keiner Beziehung schreibt Christus Askese vor, wohl aber freiwillige Beschränkung und möglichste Bedürfnisslosigkeit, woraus erhellt, dass er mit der Menge der Bedürfnisse und Begehrungen die Unlust als wachsend annimmt. Er hält seine Zeit für so verderbt (Math. 23, 27; Math. 16, 2—3), dass der Tag des Gerichtes nahe vor der Thür sein muss (Math. 24, 33—34), und die Quintessenz seiner Lehre ist, dieses Leben der Qual im irdischen Jammerthale als sein Kreuz geduldig zu tragen (Math. 10, 38) und ihm nachzufolgen in würdiger Vorbereitung und froher Hoffnung auf die Glückseligkeit eines künftigen ewigen Lebens (Math. 10, 38, 39); „Dieses habe ich Euch gesagt, damit Ihr in mir den Frieden habet. In der Welt werdet ihr Drangsal leiden; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ (Joh. 16, 33.)

Dies ist der Grundunterschied von Judenthum und Christenthum; die Verheissungen des ersteren gehen auf das Diesseits („dass dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden“), die des letzteren auf das Jenseits, und dieses irdische Jammerthal hat nur noch als Vorbereitung und Prüfung für das Jenseits (1. Petr. 1, 5—7) eine Bedeutung, an sich aber gar keinen Werth mehr, im Gegentheil besteht das irdische Leben in Drangsal (Joh. 16, 33) und täglicher Plage und Elend (Math. 6, 34. Schluss: „Jeder Tag hat an seinem Elend genug“). Die Liebe macht diese Vorfälle erträglicher und

ist zugleich der Probirstein der Würdigkeit (Röm. 13, 8—10; Math. 22, 37—39), der Glaube und die Hoffnung auf das Jenseits lassen „die Welt überwinden", oder „erlösen von der Welt", d. h. von Uebel und Sünde.

Die Welterlösung durch Christus geschieht also dadurch, dass alle Menschen ihm nachfolgen in Weltverachtung und Liebe, in Glaube und Hoffnung auf das Jenseits, nicht aber durch seinen Tod mit der später hineingejüdelten Auffassung desselben als eines reinigenden Sühnopfers, wovon Christus selbst gewiss nichts würde haben wissen wollen.

Dies ist der historische und allein bedeutende Inhalt der von Jesus vorgetragenen Lehre, wozu höchstens noch die Verwerfung alles äusserlichen Ritus und aller Priestervermittelung beim Gottesdienst hinzuzufügen ist. Auch die christliche Tugend folgt zu ihrem negativen Theile aus der Verachtung des Fleisches, aus dem alle Sünde stammt, zu ihrem positiven Theile aus dem höchsten Gebot der Liebe.

Alles die irdischen Verhältnisse selbst Betreffende ist ihm so unwichtig und gleichgültig, dass er entweder mit lächelnder Verachtung sich in das Bestehende fügt (Math. 22, 21; Math. 17, 24—27), oder das Wünschenswerthe nur leicht andeutet, z. B. Selbstverwaltung und Selbstjurisdiction (Math. 18, 15—17) der communistischen Gemeinde. Alle anderen Ideen, welche das Christenthum bringt, waren schon in der alten Welt dagewesen, aber die Verbindung von Weltverachtung und gläubigem Hoffen auf die ewige transcendente Seligkeit war für die ausserindische Welt neu; sie war die eigentlich welterlösende Idee, welche das ausgelebte Alterthum von seiner Verzweiflung des Weltüberdrusses rettete, indem sie das Fleisch verdammte und den Geist auf den Thron erhob, die natürliche Welt als das Reich des Teufels (Joh. 14, 30, u. 17, 9) und nur die transcendente Welt des Geistes als das Reich Gottes (1. Joh. 4, 4, u. 5, 19) auffasste, welches letztere freilich nach Christus selbst in den Herzen der Gläubigen *schon* diesseits seinen Anfang nehmen könnte; wie Paulus (Röm. 8, 24) ganz richtig sagt: „*Wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung*".

Die Weltverachtung in Verbindung mit einem transcendenten Leben des Geistes war zwar schon in Indien in der esoterischen Lehre des Buddhaismus dagewesen, war aber erstens der occidentalischen Welt nicht bekannt geworden, war zweitens in Indien

selbst nur der eingeweihten Priesterkaste zugänglich, und war drittens bald in exoterischem Wust untergegangen, so dass ihre Idee nur noch in den excentrischen Erscheinungen der Einsiedler und Büsser zur Erscheinung kam; viertens fand sie bei ihrem Entstehen nicht einen durch Verwesung so fruchtbaren Boden, fünftens fehlte ihr die kosmopolitische Aussenseite, die Idee der allgemeinen Menschenbrüderschaft in der Kindschaft Gottes (Math. 23, 8—9), und sechstens endlich, was das Wichtigste ist, kennt sie wohl eine ewige transcendente Seligkeit für die endgültig vom irdischen Dasein Erlösten, aber keine individuelle Fortdauer; das Christenthum aber, welches eine Auferstehung (des Fleisches) und sonach ein individuelles ewiges Leben im transcendenten Reiche Gottes verheisst, wendet sich hierdurch viel directer an den menschlichen Egoismus, und giebt mithin auch für die Dauer des Erdenlebens eine viel beseligendere Hoffnung. Von dieser beseligenden Hoffnung hat die christliche Welt bis jetzt gelebt und lebt grossentheils noch davon.

Wir haben schon weiter oben unter religiöser Erbauung gesehen, dass die aus der religiösen Hoffnung und Erbauung entspringende Lust auch nicht ohne Unlust ist, die sich theils aus der Auflehnung der instinctiven Triebe gegen ihre widernatürliche Unterdrückung ergiebt, theils in den Zweifeln über die eigene Würdigkeit und über das Eintreten der göttlichen Gnade und in der Furcht vor dem jüngsten Gericht besteht. Es kommt dazu die als unerlässlich geforderte Reue und Zerknirschung über die eigenen Sünden und Sündigkeit, selbst dann, wenn man sich eigentlich keines Unrechtes bewusst ist. Ob die religiöse Unlust oder Lust überwiegt, wird wesentlich vom Character abhängen, häufig aber wird wohl bei dem Gläubigen die Hoffnung überwiegen. Nur schade, dass auch diese Hoffnung, wie alle anderen, auf einer Illusion beruht. Ich enthalte mich hier jeder Kritik der Lehre von der individuellen Fortdauer der Seele und verweise einfach auf Cap. C. II. u. VII., nach welchen die Individualität sowohl des organischen Leibes, als des Bewusstseins nur ein Schein ist, der mit dem Tode verschwindet und nur das Wesen, das All-Einige Unbewusste, übrig lässt, welches diesen Schein hervorbrachte, theils durch seine Individuation zu Atomen, theils durch directe Einwirkung auf die zum Körper combinirte Atomengruppe.

Ich bemerke, dass die Weltanschauung Jesu viel zu naiv und kindlich war, um die Trennung von Leib und Seele und die isolirte

Fortdauer der letzteren für möglich zu halten, daher auch die Aufnahme „der Auferstehung des Fleisches“ in den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses ganz im Sinne Christi ist. Johannes und Paulus haben freilich Stellen, welche auf die Beschaffenheit des ewigen Lebens philosophische Streiflichter werfen, die wenig mit den Verheissungen Christi im Einklange stehen, aber es wurde denselben auch weiter keine Folge gegeben. Off. Joh. 10, 5—6: „Und der Engel schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit dass hinfort keine Zeit mehr sein soll.“ 1. Cor. 13, 8: „Die Liebe hört nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden, und die Sprachen aufhören werden und die Erkenntniss aufhören wird“.

Letztere Stelle meldet uns das Aufhören alles Bewusstseins, erstere das Aufhören aller Veränderung in jenem Zustande; beides hebt die Individualität, oder doch zum mindesten ihre Bedeutung auf. Dass in den gesammten grossen Systemen der neuesten Philosophie (abgesehen von Kant's Inconsequenz und Schelling's späteren Abfall) von einer individuellen Fortdauer keine Rede sein kann, darüber kann man sich nicht anders als absichtlich einer Täuschung hingeben; ich will aber hier wenigstens flüchtig noch die Ansichten einiger Aelteren und Neueren berühren.

In Plato's Timaeus (ed. Steph. III. p. 69) heisst es: „Und von den göttlichen (Wesen) wird er selbst Hervorbringer, das Werden der Sterblichen aber trug er seinen Erzeugten auf, welche sodann nachahmend, als sie die unsterbliche Grundlage der Seele empfangen hatten, sie mit einem sterblichen Körper rings umschlossen, und als Fahrzeug den ganzen Leib ihr gaben, und in ihm eine andere Art von Seele, die sterbliche, daran bauten, welche gefährliche und nothwendige Eindrücke in sich aufnimmt, zuerst Lust, die grösste Lockspeise des Schlechten, dann Schmerzen, des Guten Verscheucher, dann auch Zuversicht und Furcht, zwei thörichte Rathgeber, dann schwer zu besänftigenden Zorn, dann leicht zu verführende Hoffnung, dann mit vernunftloser sinnlicher Wahrnehmung und mit Alles versuchender Liebe dieses vermischend, wie nothwendig war, die sterbliche Gattung zusammensetzten.“

Hieraus in Verbindung mit Plato's Erkenntnisslehre geht hervor, dass er die unsterbliche Seele ausschliesslich in das wahrheitsgemässe Erkennen, d. h. das Schauen der Platonischen Ideen, setzte, welches seiner Natur nach gar keine individuellen Unterschiede

mehr zulässt, wenn auch diese Consequenz dem Plato niemals klar geworden sein mag.

Aristoteles steht auf demselben Standpuncte, De an. I. 4, 408, a, 24 ff., spricht er dem νοῦς ποιητικός, wie er den unsterblichen Theil der Seele nennt, nicht nur Liebe und Hass, sondern auch Gedächtniss und discursives Denken (διανοεῖσθαι) ab; anderweitig weiss man, dass der νοῦς ποιητικός (oder thätige Verstand) das Ewige, Allgemeine, Unveränderliche und keinen äusseren Eindrücken Zugängliche im Menschen ist; dabei ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie er individuell sein soll.

Spinoza, der doch gewiss von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht, kommt zu demselben Resultate: „Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut vernichtet werden, sondern es bleibt etwas von ihm übrig, was ewig ist“ (Eth. Th. 5. Satz 23). Es ist dies die in Gott nothwendig existirende Idee, welche das Wesen des betreffenden menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit auffasst (Ebd., Bew.), d. h. mit intuitivem Wissen, welches höher steht, als die Erkenntniss der adäquaten Ideen der Eigenschaften der Dinge und ganz mit unserem intuitiven Wissen des Unbewussten identisch ist. (Vgl. Th. 2. Satz 40, Anm. 2.)

Die Ewigkeit ist nichts Anderes, als das Wesen Gottes, insofern es ein nothwendiges Dasein in sich schliesst (nach Th. 1. Def. 8), also kann das ewige Dasein des menschlichen Geistes nicht durch die Zeit definirt oder durch Dauer erklärt werden (Th. 5, S. 23. Bew.). — „Der Geist ist nur, so lange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den leidenden Zuständen gehören“ (Th. 5. S. 34). „Hieraus folgt, dass keine Liebe ausser der intellectuellen Liebe“ (mit der Gott sich selber liebt) „ewig ist‘ (Ebd., Folgesatz). Gedächtniss und sinnliche Vorstellung bleiben ebenso wenig nach dem Tode übrig (Ebd., Anm., S. 38 Anm. und S. 40 Folgesatz). „Sobald der Ungebildete zu leiden aufhört, hört er auch auf zu sein“ (S. 42 Anm.).

Am Leibniz ist wenigstens das zu beachten, dass er dasjenige, was die individuelle Beschränkung der Monade setzt, in nichts Anderem als dem Körper zu denken vermag, und deshalb die Unsterblichkeit der Seele nur bei gleichzeitiger Unsterblichkeit eines ihr eigenthümlichen und unveräusserlichen Leibes zu behaupten wagt. Bei dem jetzigen Standpuncte der Naturwissenschaft kritisirt sich letztere Annahme von selbst.

Ganz wie Spinoza äussert sich Schelling (I. 6, 60—61): „Das Ewige der Seele ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer, sondern es hat überhaupt kein Verhältniss zur Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heissen in dem Sinne, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schliesst Es ist daher ein Misskennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen, und, wie uns scheint, klarer Missverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fortdauern zu lassen." — Fichte und Hegel schliessen sich ganz dieser Auffassung an und Schopenhauer geht noch weiter, indem ihm nur der Wille, nicht einmal das Wissen ewig ist.

Wir brauchen nach diesen Anführungen keinen Anstand zu nehmen, die Hoffnung auf eine individuelle Fortdauer der Seele ebenfalls für eine Illusion zu erklären. Damit ist der Hauptnerv der christlichen Verheissungen durchschnitten, denn dem Menschen ist im Grunde doch nur an seinem lieben Ich gelegen; „was hilft mir die grösste zukünftige Seligkeit, wenn ich sie nicht empfinde und geniesse!"

Wie steht es aber überhaupt mit jener ewigen Seligkeit nach unseren Prämissen? Das All-Einige Unbewusste ist allwissend und allweise, also kann es nicht mehr klüger werden; es hat, wie auch Aristoteles sagt, kein Gedächtniss, also kann es durch Erfahrungen, die es etwa in der Welt machte, nichts zulernen. Mithin ist es, wenn die Welt einmal aufgehört hat zu sein, genau dasselbe geblieben, was es vor Erschaffung der Welt war; so selig, wie es vorher war, ist es nun auch wieder, nicht mehr und nicht weniger; nimmermehr kann ihm der Weltprocess zu einer grösseren Seligkeit verhelfen, als es vorher hatte, es sei denn, dass es in dem Processe selbst seine Seligkeit fände.

Diesen letzteren Fall betrachten wir hier aber eben nicht, denn es wäre ja das weltliche Leben selbst, während wir nach der Seligkeit des ausserweltlichen Zustandes fragen. Wenn wir also durch das Erdenleben zu jenem vorweltlichen Zustande an Seligkeit nichts hinzugewinnen können, sondern nach Schliessung des Weltprocesses genau jenen Zustand wieder erreichen, so fragt es sich, wie die Beschaffenheit desselben war. Es liegt auf der Hand, dass, wenn ein Wollen gewesen wäre, so auch Actus, also Process, ge-

wesen wäre, und das Unbewusste nicht weltlos; der weltlose Zustand konnte nur der des Nichtwollens sein.

Nun haben wir aber Cap. C. I. gesehen, dass das Vorstellen nur durch das Wollen aus dem Nichtsein in's Sein getrieben werden konnte, so lange die Welt noch nicht existirte, denn in sich hatte das Vorstellen keinen Trieb und kein Interesse, aus dem Nichtsein in's Sein zu treten, folglich war vor dem Eintreten des Wollens auch kein Vorstellen actuell, folglich vor Entstehung der Welt weder Wollen, noch Vorstellen, d. h. gar Nichts. So lange das Wollen dauert, so lange wird der Process und seine Erscheinung im Bewusstsein, die Welt, dauern; wenn also dereinst keine Welt mehr sein soll, dann darf auch kein Wollen, mithin auch kein Vorstellen mehr sein (da die unbewusste Vorstellung immer gerade nur insoweit actuell wird, als das Interesse des Willens sie fordert), d. h. es wird wiederum Nichts sein. Dies ist auch der Zustand, auf den allein die Behauptungen der Apostel passen, dass keine Zeit und keine Erkenntniss mehr sein wird. So lange also die Welt besteht, ist der Weltprocess, und soviel Seligkeit oder Unseligkeit wie dieser einschliesst; vor dem Entstehen und nach dem Aufhören der Welt und des Weltprocesses ist — Nichts.

Wo bleibt nun die verheissene Seligkeit? In der Welt soll und kann sie nicht stecken, und das Nichts nach der Welt kann doch nur relativ seliger oder unseliger als ein früherer Zustand sein, aber nicht eine positive Seligkeit oder Unseligkeit. (Vergl. Aristot. Eth. N. I. 11, 1100, a, 13.) Freilich wenn die Welt der Zustand der Unseligkeit des Weltwesens ist, so wird das Nichts im Verhältniss dazu eine Seligkeit sein.

So meint es der Buddhaismus mit der „Nirwana", so Schopenhauer, aber nicht so das Christenthum. Mit einer solchen Reduction auf den Nullpunct der Empfindung, auf Schmerzlosigkeit und Glücklosigkeit, wäre auch vor der Hand dem gewöhnlichen egoistischen Menschenverstande sehr wenig gedient, und wir sehen als einziges Resultat dieser Erwartung die nicht nur nutzlose, sondern dem Processe sogar schädliche individuelle Willensverneinung und Weltentsagung der indischen Büsser oder der Schopenhauer'schen Askese, aber nicht die Hoffnungsseligkeit des Evangeliums.

Wenn nun aber einerseits diese Hoffnungsseligkeit auf einer Illusion beruht, die im weiteren Verlaufe der Bewusstseinsentwickelung nothwendig verschwindet, wenn andererseits die Sendung

des Evangeliums durch Jesus und die gierige Aufnahme desselben durch die Völker trotz der über diesen kindlichen Standpunct längst hinausgeschrittenen griechischen Philosophie, entschieden nur durch directe Eingriffe des Unbewussten im Genie der Gründer und dem Völkerinstincte der Bekehrungswuth begriffen werden kann, so entsteht die Frage, wozu denn diese Illusion kommen musste. Die Antwort ist einfach die, dass dieses zweite Stadium die nothwendige Zwischenstufe zwischen dem ersten und dritten ist, weil durch die Verzweiflung am ersten Stadium der Illusion der Egoismus noch nicht so weit gebrochen ist, um sich nicht an die einzige ihm noch übrig bleibende egoistische Hoffnung mit beiden Armen anzuklammern. Erst wenn auch dieser Anker reisst und die völlige Verzweiflung, mit seinem lieben Ich das Glück zu erreichen, ihn erfasst hat, erst dann wird er dem selbstverläugnenden Gedanken zugänglich, nur für das Wohl der zukünftigen Geschlechter arbeiten, nur im Process des Ganzen zum zukünftigen Wohle des Ganzen aufgehen zu wollen.

Das Römerthum hatte zwar diese Selbstverläugnung besessen und geübt, aber nur zu Gunsten der Machtvermehrung der engsten Stammesgemeinschaft, sie hatten also gleichsam den individuellen Egoismus zu einem Stammesegoismus erweitert und mit diesem den Phantomen der Ehrsucht und Herrschsucht nachgejagt; jetzt aber handelt es sich um Erweiterung des egoistischen zu einem kosmischen Bewusstsein und Streben, zu dem Bewusstsein, dass das Individuum wie die Nation nichts als ein Rad oder eine Feder in dem grossen Weltgetriebe sind, und keine Aufgabe haben, als als solche ihre Schuldigkeit zu thun, um den Process des Ganzen, auf den es allein ankommt, zu fördern.

Zu einem solchen Gedanken, zu einer solchen Selbstverläugnung war natürlich die alte Welt nicht reif, und es war gleichsam nur ein äusserlicher Nebengrund für das Interim des Christenthums, dass noch so viele technische Fortschritte bis zur möglichen Eröffnung einer Weltcommunication zu machen waren, dass die künftigen Grundelemente des tellurischen Gemeinlebens, die Nationalstaaten, erst noch zu schaffen waren. Abgesehen von alle diesem zeigt sich aber auch vom ersten zum zweiten Stadium der Illusion ein entschiedener Fortschritt zur Wahrheit, nämlich in der gewonnenen Ueberzeugung, dass das Glück nicht in der Gegenwart des Processes liegt, ebenso wie in dem Uebergange vom

zweiten zum dritten Stadium der Fortschritt zur Wahrheit in der erlangten Einsicht besteht, dass der Weg zur Erlösung von dem Elend der Gegenwart erstens nicht innerhalb, sondern ausserhalb des Individuums, und zweitens nicht ausserhalb des Weltprocesses zu suchen ist, sondern im Weltprocesse selbst liegt, dass also die zukünftige Erlösung der Welt nicht in der Enthaltung vom Leben, sondern in der Hingabe an's Leben zu finden ist, aber wiederum diese Hingabe an's Leben, welche um seiner selbst willen eine Verkehrtheit wäre, nur um der Zukunft des Processes des Ganzen willen einen Sinn habe.

Dieser Uebergang vom zweiten zum dritten Stadium ist freilich bei der menschlichen Schwäche kaum anders zu denken, als durch ein theilweises Verkennen letzterer Wahrheit, d. h. als durch einen theilweisen Rückfall in das erste Stadium der Illusion; denn wie soll der Mensch zu einem genügend starken Glauben an ein zukünftiges Glück auf Erden gelangen, wenn er den gegenwärtigen Zustand für in jeder Hinsicht elend und alles im Leben der Gegenwart erreichbare Glück für eitel hält?

Daher sehen wir mit dem durch die Reformation aufgestellten Principe der freien Forschung und Kritik allerdings negativ die fortschreitende Zersetzung des christlichen Dogma's und die Vernichtung seiner Verheissungen anheben, aber gleichzeitig sehen wir an die Stelle des christlichen „Seligseins in der Hoffnung auf Jenseits" die Wiedergeburt der alten Kunst und Wissenschaft, das Aufblühen des Städtereichthums und Handels und die Fortschritte der Technik, die allseitige Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, mit einem Worte die wieder erwachende Liebe zur Welt treten.

Die riesigen Fortschritte nach allen Richtungen nach so langer Stagnation feuerten die Hoffnung zu noch grösseren Erwartungen an, und es entstand so, wie stets in den Epochen vielverheissender Fortschritte, eine Zeit des Optimismus, deren theoretischer Hauptvertreter Leibniz ist. (Gegenwärtig, wo die Bildung der Nationalstaaten ihrem Ziele entgegeneilt, herrscht ein ähnlicher Optimismus in politischer Beziehung.) Nur langsam und allmählig lässt sich die Macht einer so ungeheueren Idee, wie die christliche ist, brechen. Dies ist besonders interessant zu beobachten an der neuesten Philosophie. Kant kehrt, schwindelnd vor der Bodenlosigkeit der Consequenzen seines Principes, um und verschreibt seine Seele schleunigst dem vom

practischen kategorischen Imperativ feierlichst restituirten Christengott; Hegel sucht durch ein symbolisch-dialectisches Spiel wenigstens einige der Hauptbegriffe des Christenthums zu retten; Schelling macht mit einem verzweifelten Ruck vor dem Abgrunde Halt und kehrt mit einer ganz ernsthaften Deduction der drei Personen der christlichen Dreieinigkeit aus den Potenzen des Seins am Schlusse seines letzten Systemes demüthig in das positive Dogma der Offenbarung zurück.

Nur Einer ist es, der ganz und in jeder Hinsicht mit dem Christenthume bricht und ihm jede zukünftige Bedeutung abstreitet, — Schopenhauer, freilich nur, um in die buddhaistische Askese zurückzufallen, und ohne sich zu dem Gedanken der Möglichkeit eines positiven Principes der Zukunft erheben zu können, ohne die Spur eines Verständnisses und einer Liebe für die grossen Bestrebungen unserer Zeit, welche in allen anderen neuesten Philosophen reichlich vertreten sind. Sichtbar gewinnen die weltlichen Bestrebungen täglich an Macht, Ausdehnung und Interesse, sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich, und bald wird das Christenthum nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Grösse sein, wird wieder sein, was es im Entstehen ausschliesslich war, der letzte Trost für die Armen und Elenden.

Drittes Stadium der Illusion.

Das Glück wird als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht.

Es gehört zu diesem Stadium zunächst der Begriff der immanenten Entwickelung, dessen Anwendung auf die Welt als Ganzes, und der Glaube an eine Weltentwickelung. In der alten Philosophie findet sich, mit Ausnahme des Aristoteles, hiervon keine Spur, aber auch bei diesem ist die Anwendung des Begriffes wesentlich auf die natürliche Entwickelung des Individuums beschränkt, und hat jedenfalls in geistiger Hinsicht auf Mitwelt und Nachwelt keinen epochemachenden Einfluss geübt.

Das Römerthum kennt eine Entwickelung nur als Machtentwickelung Roms; dem seiner Natur nach stationären und stagnirenden Judenthum ist der Begriff der Entwickelung so fremd und

zuwider, dass selbst ein Mendelssohn noch einem Lessing gegenüber die Unmöglichkeit eines Weltfortschreitens behaupten und verfechten konnte.

Das katholische Christenthum ist ebenfalls in sich beschlossen und fertig; es strebt nur nach Ausbreitung des Reiches Gottes, nicht nach Vertiefung seines Inhaltes; die Entwickelung des Dogma's in den ersten Jahrhunderten geht gleichsam wider seinen Willen aus dem blossen Bestreben hervor, dasselbe zu fixiren. Auch die Reformatoren hatten noch keineswegs die Absicht, das Christenthum weiter zu entwickeln, sondern nur, es von den eingeschlichenen Missbräuchen zu reinigen und in seiner ursprünglichen Form wieder herzustellen.

Selbst Spinoza's starre Nothwendigkeit, deren Seelenlosigkeit und Zwecklosigkeit die wechselnde Mannigfaltigkeit der Gestaltungen des Daseins doch nur wie ein gleichgültiges, ich möchte fast sagen: launenhaft zufälliges Spiel erscheinen lässt, hat für den Begriff der Entwickelung noch keinen Raum; erst Leibniz ist es, der ihn gleichsam von Neuem entdeckt, aber auch gleich in seiner vollsten Bedeutung und mannigfachsten Anwendbarkeit ausführt, und in diesem Sinne gewissermaassen als der positive Apostel der modernen Welt betrachtet werden kann.

Lessing wendet denselben in grossartiger Weise in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes an, die Werke Schillers sind von demselben durchdrungen, Herder giebt ihm in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit und Kant in mehreren von ächt philosophischem Geiste beseelten Aufsätzen zur Philosophie der Geschichte (Werke Bd. VII. Nr. XII. XV. XIX.) Ausdruck. Am tiefsten lebt und webt dieser Begriff in Hegel, welchem ja die ganze Welt nichts als eine Entwickelung und Verwirklichung der Idee ist.

Am Individuum ist es nicht schwer, sich vom Vorhandensein einer Entwickelung zu überzeugen; man sieht sie ja täglich an Allem und Jedem; desto schwerer aber ist es, den Gedanken der Entwickelung eines aus vielen Individuen bestehenden Ganzen so in Fleisch und Blut aufzunehmen, dass man für dieselbe ein das Egoistische überragendes Interesse gewinnt; denn über nichts ist schwerer hinwegzukommen, als über den Instinct des Egoismus.

Höchst lehrreich ist in dieser Beziehung „Der Einzige und sein Eigenthum" von Max Stirner, ein Buch, das Niemand, der sich für

practische Philosophie interessirt, ungelesen lassen sollte. Dasselbe unterwirft alle auf die Praxis Einfluss habenden Ideen einer mörderischen Kritik, und weist sie als Idole nach, die nur soweit Macht über das Ich haben, als dieses ihnen eine solche in seiner sich selbst verkennenden Schwäche einräumt; es zermalmt in seiner geistreichen und pikanten Weise mit schlagenden Gründen die idealen Bestrebungen des politischen, socialen und humanen Liberalismus, und zeigt, wie auf den Trümmern all' dieser in das Nichts ihrer Ohnmacht zusammengebrochenen Ideen nur das Ich der lachende Erbe sein kann. Wenn diese Betrachtungen nur den Zweck hätten, die theoretische Behauptung zu erhärten, dass Ich so wenig aus dem Rahmen meiner Ichheit, als aus meiner Haut heraus kann, so wäre denselben Nichts hinzuzufügen; indem aber Stirner in der Idee des Ich den absoluten Standpunct für das Handeln gefunden haben will, verfällt er entweder demselben Fehler, den er an den anderen Ideen, wie Ehre, Freiheit, Recht u. s. w. bekämpft hatte, und liefert sich auf Gnade und Ungnade der Herrschsucht einer Idee aus, deren absolute Souveränität er anerkennt, aber nicht um der und jener Gründe willen anerkennt, sondern blind und instinctiv, oder aber er fasst das Ich nicht als Idee, sondern als Realität, und hat dann kein anderes Resultat, als die völlig leere und nichtssagende Tautologie, dass Ich nur meinen Willen wollen, nur meine Gedanken denken kann und dass nur meine Gedanken Motive meines Wollens werden können, eine Thatsache, die bei den von ihm bekämpften Gegnern ebenso unläugbar ist, als bei ihm. Wenn er aber, und nur so hat sein Resultat einen Sinn, meint, dass man die I d e e des Ich als die allein herrschende anerkennen und alle anderen Ideen nur insoweit zulassen soll, als sie für erstere einen Werth haben, so hätte er doch zunächst die Idee des Ich untersuchen sollen. Er würde dann zuvörderst gefunden haben, dass, wie alle anderen Ideen Stichworte von Instincten sind, die specielle Zwecke verfolgen, so das Ich das Stichwort eines universellen Instinctes, des Egoismus, ist, der sich zu den speciellen Instincten gleichsam wie ein *passe-partout*-Billet zu Tagesbilleten verhält, von dem viele Specialinstincte nur Ausflüsse in besonderen Fällen sind, und mit dem man daher auch ganz allein ziemlich gut auskommt, nachdem man alle anderen Instincte geächtet hat, welcher selbst dagegen niemals ganz für das Leben zu entbehren ist.

So ist es allerdings verzeihlicher, diesem Instincte als irgend einem anderen, eine unbedingte Souveränität zuzuerkennen, aber abgesehen davon, dass der Fehler in beiden Fällen der nämliche ist, sind die Folgen bei der ausschliesslichen Huldigung des Egoismus noch schlimmer. Nämlich andere Instincte lassen sich, wenn sie nur stark genug sind, häufig befriedigen, wenn auch in der Regel nur mit Opfern an Gesammtglück, die sie nicht bezahlt machen; aber der Egoismus ist nach unseren bisherigen Untersuchungen niemals zu befriedigen, weil er stets einen Ueberschuss von Unlust bereitet.

Diese Einsicht, dass vom Standpuncte des Ich oder des Individuums aus die Willensverneinung oder Weltentsagung und Verzichtleistung auf's Leben das einzig vernünftige Verfahren ist, fehlt Stirner gänzlich, sie ist aber das sicherste Heilmittel gegen die Grossthuerei mit dem Standpuncte des Ich; wer die überwiegende Unlust, die jedes Individuum mit oder ohne Wissen im Leben erdulden muss, einmal verstanden hat, wird bald den Standpunct des sich selbst-erhalten und geniessen-wollenden, mit einem Worte des seine Existenz bejahenden Ich verachten und verschmähen; wer erst seinen Egoismus und sein Ich geringschätzt, wird auf dasselbe schwerlich noch als den absoluten Standpunct pochen, nach welchem Alles sich zu richten habe, wird persönliche Opfer minder hoch anschlagen als sonst, wird minder widerwillig dem Resultate einer Untersuchung zustimmen, welche das Ich als eine blosse Erscheinung eines Wesens darstellt, das für alle Individuen ein und dasselbe ist.

Die Welt- und Lebensverachtung ist der leichteste Weg zur Selbstverläugnung; nur auf diesem Wege ist eine Moral der Selbstverläugnung, wie die christliche und buddhaistische, historisch möglich geworden.

Wäre aber endlich Stirner an die directe philosophische Untersuchung der Idee des Ich herangetreten, so würde er gesehen haben, dass diese Idee ein ebenso wesenloser, im Gehirne entstehender Schein ist, wie etwa die Idee der Ehre oder des Rechtes, und dass das einzige Wesen, welches der Idee der inneren Ursache meiner Thätigkeit entspricht, etwas Nicht-Individuelles, das All-Einige Unbewusste ist, welches also ebenso gut der Idee des Peter von seinem Ich, als der Idee des Paul von seinem Ich entspricht. Auf diesem allertiefsten Grunde ruht nur die esoterische

buddhaistische Ethik, nicht die christliche. Hat man diese Erkenntniss sich fest und innig zu eigen gemacht, dass ein und dasselbe Wesen meinen und deinen Schmerz, meine und deine Lust fühlt, nur zufällig durch die Vermittelung verschiedener Gehirne, dann erst ist der exclusive Egoismus in seiner Wurzel gebrochen, der durch die Welt- und Lebensverachtung nur erst erschüttert, wenn auch tief erschüttert ist, dann erst ist der Stirner'sche Standpunct endgültig überwunden, dem man einmal ganz angehört haben muss, um die Grösse des Fortschrittes zu fühlen, dann erst ist der Egoismus als ein Moment in dem Bewusstsein aufgehoben, ein Glied des Weltprocesses zu bilden, in welchem er seine bis zu einem gewissen Grade nothwendige Stelle findet.

Es tritt nämlich am Ende jedes der vorhergehenden Stadien der Illusion und vor der Entdeckung des folgenden das freiwillige Aufgeben des individuellen Daseins, der Selbstmord, als nothwendige Consequenz ein; sowohl der lebensüberdrüssige Heide, als auch der an der Welt und seinem Glauben zugleich verzweifelnde Christ müssen sich consequenterweise entleiben, oder, wenn sie, wie Schopenhauer, durch dieses Mittel den Zweck der Aufhebung des individuellen Daseins nicht zu erreichen glauben, müssen sie wenigstens ihren Willen vom Leben abwenden in völliger Enthaltsamkeit oder auch Askese.

Anders, wenn das Interesse für die Entwickelung des Ganzen im Herzen Wurzel fasst und der Einzelne sich als Glied des Ganzen fühlt, als ein Glied, welches eine mehr oder minder werthvolle, nie aber ganz nutzlose Stelle im Processe des Ganzen ausfüllt. Dann wird es um der Ausfüllung dieser Stelle willen erforderlich, sich an das Leben, welches man vom Standpuncte des Ich aus nicht nur als unnützes Gut, sondern als wahre Qual fortwarf, mit wahrer Opferfreudigkeit hinzugeben; dann wird der Instinct des Egoismus vom Bewusstsein neu restituirt, aber nun nicht mehr als absolute und souveräne Macht, sondern mit dem aus seinem Zwecke für das Ganze sich ergebenden Maasse, und beschränkt durch die Anerkennung und Achtung des Strebens der für den Process ebenfalls erforderlichen anderen Individuen.

Wie der Egoismus im Ganzen, so werden auch diejenigen Triebe vom Bewusstsein restituirt, welche, wie Mitleid, Billigkeitsgefühl, einen Werth für das Ganze, oder, wie Liebe und Ehre, einen

Werth für die Zukunft haben; sie werden nunmehr mit dem Bewusstsein des individuellen Opfers freiwillig um des Ganzen und des Processes willen übernommen. Dieses dem Leben durch die Hingebung an dasselbe gebrachte individuelle Opfer findet dann seinen Lohn in der Hoffnung auf die Zukunft des Processes, auf die in seinem Verfolge günstiger werdende Gestaltung der Lebensverhältnisse und das dem Weltwesen, welches auch in mir lebt, dort winkende Glück.

Diese Hoffnung und das in ihr Mitwirken am Processe des Ganzen bildet das dritte Stadium der Illusion, welches wie die vorigen beiden zu durchschauen, jetzt unsere Aufgabe ist. —

Als wir uns mit der Kritik des ersten Stadiums der Illusion befassten, war es nicht möglich, gelegentliche Blicke in die zukünftige Gestaltung der Welt zu vermeiden, ja man kann sogar behaupten, dass der aufmerksame Leser schon in jener Kritik des ersten Stadiums die Kritik des dritten mitgefunden haben muss.

Um hier die Wiederholung zu ersparen, bitte ich deshalb, in diesem Sinne doch einmal das Resumé (Nr. 13) der Kritik des ersten Stadiums durchzulesen, und man wird sich von der Wahrheit meiner Behauptung überzeugen, dass jene Resultate weit mehr enthalten, als damals zur Widerlegung des ersten Stadiums der Illusion aus ihnen geschlossen wurde. So gilt z. B. der Beweis des Satzes, dass die Unlust der Nichtbefriedigung immer und in vollem Maasse, die Lust der Befriedigung aber nur unter günstigen Umständen und mit erheblichen Abzügen empfunden werde, nicht bloss für die Gegenwart, sondern ganz allgemein.

Wie weit auch die Menschheit fortschreitet, nie wird sie die grössten der Leiden loswerden oder auch nur vermindern: Krankheit, Alter, Abhängigkeit von dem Willen und der Macht Anderer, Noth und Unzufriedenheit. Wie viel Mittel gegen Krankheiten auch noch gefunden werden mögen, immer wachsen die Krankheiten, namentlich die so quälenden leichteren chronischen Uebel, in schnellerer Progression als die Heilkunst. Immer wird die frohsinnige Jugend nur einen Bruchtheil der Menschheit ausmachen und der andere Theil dem grämlichen Alter zufallen. Immer wird der Hunger der in's Unendliche gehenden Vermehrung des Menschengeschlechtes die Grenze durch eine grosse Bevölkerungsschicht ziehen, welche mehr Hunger hat, als sie befriedigen kann, welche wegen mangelhafter Ernährung einen grossen Sterblichkeitscoeffi-

cienten zeigt, kurz welche fortwährend zu einer grossen Procentzahl in dem bitteren Kampfe mit der Noth erliegt (vergl. oben S. 296, Z. 14—20). Die zufriedensten Völker sind die rohen Naturvölker und von den Culturvölkern die ungebildeten Classen; mit steigender Bildung des Volkes wächst erfahrungsmässig seine Unzufriedenheit.

Jene auf der Hungergrenze lebende Bevölkerungsschicht fühlte früher und zum Theil noch jetzt ihr Elend nur, so lange der Magen knurrte, aber je weiter die Welt kommt, desto drohender wird das Gespenst der Massenarmuth, desto furchtbarer bemächtigt sich jener Elenden das ganze Bewusstsein ihres Elends.

Der Unsittlichkeit wird nicht weniger in der Welt, nur die Form, in welcher die unsittliche Gesinnung sich äussert, ändert sich. Abgesehen von Schwankungen des ethischen Characters der Völker im Grossen und Ganzen sieht man überall dasselbe Verhältniss von Egoismus und Nächstenliebe, und wenn man auf die Gräuelthaten und Rohheiten vergangener Zeiten hinweist, so vergesse man auch nicht, die Biederkeit und Ehrlichkeit, das klare Billigkeitsgefühl und die Pietät vor der geheiligten Sitte alter Naturvölker einerseits, und den mit der Cultivirung wachsenden Betrug, Falschheit, Hinterlist, Chicane, Nichtachtung des Eigenthumes und der berechtigten, aber nicht mehr verstandenen instinctiven Sitte andererseits in Rechnung zu stellen. Diebstahl, Betrug und Fälschung werden trotz der darauf gesetzten Strafen immer häufiger, der niedrigste Eigennutz zerreisst schamlos die heiligsten Bande der Familie und Freundschaft, wo immer er mit ihnen in Collision kommt, und nur die Grösse der vom Staate und der Gesellschaft darauf gesetzten Strafen verhindert die brutaleren Verbrechen roherer Zeiten, die sofort wieder hervorbrechen und die menschliche Bestialität in ihrer ganzen Scheusslichkeit erkennen lassen, wo die Bande des Gesetzes und der Ordnung gelockert oder zerrissen sind, wie in der polnischen Revolution oder dem letzten Jahre des amerikanischen Bürgerkrieges. Nein, nicht gebessert hat sich die Bosheit und die alles Fremde zertretende Selbstsucht des Menschen, nur eingedämmt ist sie durch die Deiche des Gesetzes und der bürgerlichen Gesellschaft, weiss aber statt der offenen Ueberfluthung tausend Schleichwege zu finden, auf denen sie sich geltend machen kann.

Schon sind wir der Zeit nahe, wo Diebstahl und gesetzwidriger Betrug als pöbelhaft gemein und ungeschickt verachtet werden von

dem gewandteren Spitzbuben, der seine Verbrechen am fremden Eigenthum mit dem Buchstaben des Gesetzes in Einklang zu bringen weiss. Und so wird es weiter gehen. Der Grad der unsittlichen Gesinnung bleibt ewig derselbe, aber sie legt den Pferdefuss ab und geht im Frack; die Sache und der Erfolg bleibt dieselbe, nur die Form wird eleganter. Ich wollte mich doch wahrlich lieber unter den alten Germanen der Gefahr aussetzen, gelegentlich todt geschlagen zu werden, als unter den modernen Germanen jeden für einen Schuft und Schurken halten zu müssen, bis ich ganz überzeugende Beweise seiner Ehrlichkeit habe. Aus der Analogie können wir schliessen, dass, wenn die Unsittlichkeit auch in Zukunft ihre Form noch so sehr verfeinert, sie doch immer gleich unsittlich und gleich unlusterweckend für die Summe der Unrechtleidenden bleiben wird.

Eine Lebensrichtung, welche bei einer gewissen Gemüthsbeschaffenheit wohl ein positives Glück gewähren kann, die Frömmigkeit, ist natürlich in unserm jetzigen dritten Stadium ein überwundener Standpunct der Illusion. Wäre sie es nicht, so wäre eben dass dritte Stadium der Illusion nicht rein, sondern noch mit dem zweiten gemischt, was zwar in Wirklichkeit sehr gewöhnlich sein mag, aber in unserer rationellen Betrachtung, wo die Standpuncte durchaus gesondert werden müssen, nicht angenommen werden darf. Jedenfalls aber wird man nicht läugnen können, dass das durchschnittliche Abnehmen der religiösen Illusion mit fortschreitender Bildung die Bedeutung derselben für unsern Rechnungsansatz mehr und mehr vermindert, und die Zeit ist nicht mehr fern, wo ein Gebildeter schlechterdings nicht mehr dem Genusse religiöser Erbauung zugänglich sein kann. —

Die beiden anderen Momente, denen wir positiven Ueberschuss an Lust zuerkannt hatten, Wissenschaft und Kunst, werden ihre Stellung in der Zukunft der Welt auch verändern. Je mehr wir rückwärts schauen, desto mehr ist der wissenschaftliche Fortschritt das Werk einzelner hervorragender Genies, welche das Unbewusste sich als Werkzeuge schafft, um Das zu bewirken, was mit den Kräften des durchschnittlichen bewussten Menschenverstandes noch nicht zu erreichen ist. Je mehr wir uns der heutigen Zeit nähern, desto zahlreicher werden die Arbeiter an der Wissenschaft, desto gemeinsamer ihre Arbeit. Während die Genies früherer Zeiten Zauberern gleichen, die ein Gebäude, wie aus dem Nichts entste-

hen lassen, sind die Geistesarbeiter der Neuzeit einer emsigen Baugesellschaft zu vergleichen, wo jeder seinen Stein zum grossen Gebäude hinzufügt, je nach seinen Kräften einen grösseren oder kleineren. Die Methode der Zukunft wird immer ausschliesslicher die inductiv-naturwissenschaftliche, und der Grundcharacter der wissenschaftlichen Arbeit nicht Vertiefung, sondern Verbreiterung. So werden die Genies immer weniger Bedürfniss, und daher auch immer weniger vom Unbewussten geschaffen; wie die Gesellschaft durch den schwarzen Bürgerrock nivellirt ist, so steuern wir auch in geistiger Beziehung mehr und mehr auf eine Nivellirung zur gediegenen Mittelmässigkeit hin. Daraus geht hervor, dass der Genuss der wissenschaftlichen Production immer geringer wird und die Welt mehr und mehr auf receptiv wissenschaftlichen Genuss beschränkt wird. Dieser aber ist nur dann erheblich, wenn man das Ringen und Kämpfen nach der Wahrheit mit durchgemacht hat, nicht aber, wenn einem die Wahrheit als gaar gebackene Pastete auf der Schüssel präsentirt wird. Dann wiegt oft der Genuss des Erkennens die Mühe des Lernens kaum auf, und die practische Brauchbarkeit des Erlernten oder der Ehrgeiz muss das eigentliche Motiv des Lernens abgeben. —

Ein ähnliches Verhältniss findet bei der Kunst statt, obwohl diese für die Zukuuft immer noch günstiger gestellt ist, als die Wissenschaft. Auch in ihr werden die producirenden Genies immer seltener werden, je mehr die Menschheit das im Augenblick aufgehende Leben ihrer Kindheit und die transcendenten Ideale ihrer schwärmerischen Jugend hinter sich zurücklässt und auf eine bedächtig in die Zukunft schauende practisch wohnliche Einrichtung in der irdischen Heimath Bedacht nimmt, je mehr im Mannesalter der Menschheit die socialökonomischen und practisch-wissenschaftlichen Interessen die Oberhand gewinnen. Die Kunst ist dann nicht mehr, was sie dem Jünglinge war, die hehre, beseligende Göttin, sie ist nur noch eine mit halber Aufmerksamkeit zur Erholung von den Mühen des Tages genossene Zerstreuung, ein Opiat gegen die Langeweile, oder eine Erheiterung nach dem Ernst der Geschäfte, — daher eine immer mehr um sich greifende dilettantische Oberflächlichkeit und ein Vernachlässigen aller ernsten, nur mit angestrengter Hingebung zu geniessenden Richtungen der Kunst. Die künstlerische P r o d u c t i o n des den Idealen entfremdeten Mannesalters der Menschheit bewegt sich natürlich

in derselben leichtfertigen, die Form gewandt beherrschenden und von den Schätzen der Vergangenheit zehrenden, dilettantischen Oberflächlichkeit, und bringt keine Genies mehr hervor, weil sie kein Bedürfniss der Zeit mehr sind, weil es hiesse, die Perle vor die Säue werfen, oder auch, weil die Zeit über das Stadium, welchem Genies gebührten, zu einem wichtigeren hinweggeschritten ist. Um mich vor Missverständnissen zu wahren, bemerke ich ausdrücklich, dass ich mit jener Characteristik nicht die Gegenwart bezeichnen wollte, sondern eine Zukunft, an deren Schwelle unser Jahrhundert steht, und von der die Gegenwart erst einen schwachen Vorgeschmack bietet. Die Kunst wird der Menschheit im Mannesalter durchschnittlich etwa das sein, was dem Berliner Börsenmann des Abends die Berliner Posse ist. Diese Ansicht ist freilich nur durch die Analogie der Entwickelung der Menschheit mit den Lebensaltern des Einzelnen zu erhärten und durch die Bestätigung, welche diese Analogie durch den bisherigen Gang der Entwickelung und die jetzt schon ziemlich deutlich erkennbaren Ziele der nächsten Periode findet. —

In Bezug auf die practischen Instincte, welche auf Illusion beruhen, wie Liebe und Ehre, giebt es drei Fälle: entweder die Menschen kommen gar nicht davon zurück, dann bleibt die von ihnen ausgehende Unlust immer; oder die Menschen kommen ganz davon zurück, dann werden sie freilich mit der Lust auch die Unlust los und sind relativ viel glücklicher geworden, d. h. aber weiter nichts, als das Leben ist so viel ärmer geworden und dem Nullpunct oder Bauhorizont der Empfindung so viel näher gerückt, ist aber nun auch sich seiner Armseligkeit und Werthlosigkeit bewusst geworden. Man kann beide Zustände ungefähr mit einem Geizigen vergleichen, der über seine Schätze im Kasten selig ist, bis er eines schönen Tages den Kasten aufmacht und findet, dass er leer ist; nur ist in diesem Bilde die reell erduldete Qual schon im ersten Zustande neben der Illusion des Glückes nicht mit ausgedrückt.

Der dritte mögliche Fall und zugleich der wahrscheinlichste ist der, dass die Menschen nur theilweise von jenen Instincten loskommen, dass sie zwar die illusorische Beschaffenheit derselben vollständig durchschauen, auch in Folge dessen wohl die Stärke des Triebes durch Vernunft etwas vermindern, aber doch nie im Stande sind, denselben völlig zu vernichten. Dieser Fall enthält

die Qualen beider anderen vereinigt. Denn der Geizhals, der ganz gut gesehen hat, dass seine Kasten leer sind, kommt nun in den Wahnsinn, sie trotz der klaren, besseren Einsicht seiner Vernunft doch noch für voll halten zu wollen, und ist zugleich vernünftig genug, seinen Wahnsinn als solchen zu verstehen, ohne doch von demselben sich befreien zu können. Er hat nun zugleich das vernünftige Bewusstsein der Armseligkeit seines Lebens, der illusorischen Beschaffenheit seiner aus diesen Triebfedern entspringenden Lust und Unlust und des grossen Uebergewichtes der Unlust; er hat also jetzt auch das volle Bewusstsein der Qualen, zu denen er verurtheilt ist, das Vernunftstreben, diese Triebe zu unterdrücken, und das schmerzliche Gefühl der Ohnmacht seines vernünftigen Willens über den instinctiven Trieb. Darum sagt Göthe ganz richtig: „Wer die Illusion in sich und Andern zerstört, den straft die Natur als der strengste Tyrann" (Bd. 40, S. 386), und doch kann und wird diese Zerstörung der Illusion der Menschheit nicht erspart bleiben. Unbarmherzig und grausam ist dieses Handwerk der Zerstörung der Illusion, wie der rauhe Druck der Hand, der einen süss Träumenden zur Qual der Wirklichkeit erweckt; aber die Welt muss vorwärts; nicht erträumt werden kann das Ziel, es muss erkämpft und errungen werden, und nur durch Schmerzen geht der Weg zur Erlösung! Wer sich aber darauf berufen wollte, dass die Liebe und der Instinct, einen Hausstand zu gründen, doch der Zukunft zu Gute kommen, indem sie die neue Generation schaffen, der wäre wohl durch die Erinnerung zurückzuweisen, dass es ein offenbarer Widerspruch wäre, wenn eine Generation immer nur für die folgende da sein sollte, während jede für sich elend ist. Es erweckt schon dieses Immervorwärtsweisen den unwillkürlichen Gedanken, dass der Process nicht um des Processes willen, sondern um des hinter dem Processe liegenden Zieles willen da ist. Dasselbe ist gegen die Einwendung zu bemerken, dass die illusorischen Instincte, wie Ehre, Erwerbstrieb, Liebe, die Entwickelung steigern helfen. Dies ist gewiss richtig, aber es kann jenen Instincten keinen eudämonologischen Werth verleihen, so lange wir der Steigerung der Entwickelung keinen eudämonologischen Werth beimessen dürfen. Man vergisst bei diesen Einwendungen, dass der Process als solcher nur die Summe seiner Momente ist.

Werfen wir nun einen Blick auf die gepriesenen Fortschritte

der Welt; worin bestehen sie, wodurch beglücken sie? — Die Fortschritte in der Kunst dürfte man nicht berechtigt sein, allzuhoch anzuschlagen; soviel wie der Inhalt unserer neueren Kunstwerke ideenreicher ist, soviel war die Kunstform im Alterthum vollendeter, und die wiederauferstandenen Griechen würden unsere Kunstwerke auf allen Gebieten mit vollem Recht für höchst barbarisch erklären. (Man denke an unsere Romane und Bühnenstücke, an unsere Standbilder und Gemäldeausstellungen, an unsere Bauwerke und an die gleichschwebende Temperatur in der Musik!) Je überquellender der ideelle Inhalt unserer Kunstwerke die beengende Form zu zersprengen droht, desto weiter entfernen sich diese Werke von dem reinen Begriff der Kunst, der in absoluter Harmonie der Form und des Inhaltes wurzelt. Der Raum verhindert leider, diese Andeutungen hier weiter auszuführen.

Die wissenschaftlichen Fortschritte tragen in rein theoretischer Beziehung wenig oder gar nichts zum Glück der Welt bei, in practischer Beziehung aber kommen sie den politischen, socialen, moralischen und technischen Fortschritten zu Gute. Den Einfluss der Wissenschaft auf moralischen Fortschritt muss ich für verschwindend klein halten, so wie er auch in politischer und socialer Beziehung nicht allzu hoch zu veranschlagen ist, da auf diesen Gebieten die Theorie meist erst der instinctiv ergriffenen Praxis nachhinkt. Von unberechenbarer Wichtigkeit ist er dagegen auf die Fortschritte der Technik. Was leisten diese aber für das menschliche Glück? Offenbar nichts, als dass sie die Möglichkeit zu socialen und politischen Fortschritten gewähren, und die Bequemlichkeit und allenfalls auch den überflüssigen Luxus erhöhen! Theils geschieht dies direct, theils durch Erleichterung und Vervollkommnung der Handelsverbindungen. Fabriken, Dampfschiffe, Eisenbahnen und Telegraphen haben noch nichts Positives für das Glück der Menschheit geleistet, sie haben nur einen Theil der Hindernisse und Unbequemlichkeiten, von welchen der Mensch bisher eingeengt und bedrückt war, vermindert. Wenn eine rationellere Bodenbewirthschaftung und erleichterte Einfuhr aus menschenärmeren Gegenden den Culturvölkern einen stärkeren Nahrungsvorrath zu Gebote gestellt hat, so hat dies allerdings den Erfolg gehabt, dass die Bevölkerungszahl dieser Culturvölker zum Theil sehr erheblich gewachsen ist; ist dadurch aber das Glück oder das Elend gewachsen? Zumal wenn man bedenkt, dass mit wach-

sender Erdbevölkerung auch die Anzahl der auf der Hungergrenze lebenden Millionen wächst! Der vergrösserte Nahrungsertrag der Erde, die vergrösserte Bequemlichkeit und der vergrösserte Luxus in Verbindung stellen den vergrösserten Nationalreichthum resp. Erdenreichthum dar; auch dieser letztere kann also nicht als ein Wachsthum an positivem Glück aufgefasst werden; zu einem Theile bewirkt er nichts als eine Vermehrung der Bevölkerung und damit des Elendes, zum anderen Theil beruht seine Hochschätzung auf der durch den instinctiven Erwerbstrieb geschaffenen Illusion, zum dritten Theile ist sein Erfolg eine Verminderung der Unlust und eine Annäherung an den Nullpunct der Empfindung, der niemals zu erreichen ist. Der einzige positive Nutzen des Wachsthumes der Wohlhabenheit ist der, dass er Kräfte, die vorher im Kampfe mit der Noth gebunden waren, frei macht für die Geistesarbeit, und dass er dadurch den Weltprocess beschleunigt. Dieser Erfolg kommt aber nur dem Process als solchem, keineswegs den im Process befindlichen Individuen oder Nationen zu Gute, welche doch bei Vermehrung ihres Nationalreichthumes für sich zu arbeiten wähnen.

Die letzten grossen Fortschritte der Welt, welche uns zu erwägen bleiben, sind die politischen und socialen. Nehmen wir an, der vollkommenste Staat sei realisirt, und die Erdbevölkerung hätte ihre politische Aufgabe in vollendeter Weise gelöst. Was hat man dann an diesem staatlichen Gebilde? Ein Schneckengehäuse ohne Schnecke, eine leere Form, die ihrer anderweitigen Erfüllung harrt! Die Menschheit lebt doch nicht, um sich zu regieren, sondern sie regiert sich, um leben (im höchsten Sinne des Wortes) zu können. Alle die so bekannten Aufgaben des Staates sind negativer Natur, sie heissen Schutz gegen, Sicherung vor, Abwehr von, u. s. w. Der erreichte vollkommenste Staat thut also nichts, als dass er Menschen dahin stellt, wo er ohne Furcht vor unberechtigten Eingriffen anfangen kann zu leben, d. h. seine Kräfte und Fähigkeiten nach allen den Richtungen zu entfalten, welche nicht die von ihm beanspruchten staatlichen Rechte in anderen verletzen. Also auch das Ideal des Staates stellt den Menschen erst auf den Bauhorizont seines Glückes.

Mit den socialen Idealen ist es nicht anders. Sie lehren gewisse Erleichterungen im Kampfe mit der Noth um des Lebens Nothdurft durch das Princip der solidarischen Gemeinschaft und

andere Hilfsmittel, sie lehren die Plagen und Sorgen, welche man durch die Befriedigung des Hausstandsgründungsinstinctes über sich zieht, durch bestmöglichste Einrichtung der Familienverhältnisse möglichst zu mindern, den Pflichten der Kindererziehung auf möglichst wenig drückende Art gerecht zu werden, u. s. w. — Immer handelt es sich nur um Linderung von Uebeln, nicht um Erlangung positiven Glückes. Die einzige scheinbare Ausnahme wäre die genossenschaftliche Mehrung der Gesammtwohlhabenheit, aber diese ist schon weiter oben berücksichtigt.

Dies wären nun die Hauptrichtungen des Weltfortschrittes. Soweit sie auf Realitäten beruhen, kommen sie darin überein, den Menschen aus der Tiefe seines Elendes mehr und mehr dem Bauhorizont der Empfindung entgegen zu heben. Wären die idealen Ziele erreicht, so wäre der Nullpunct oder Indifferenzpunct der Empfindung in Bezug auf diese Lebensrichtungen erreicht; da aber Ideale ewig Ideale bleiben, und die Fortschritte der Wirklichkeit sich ihnen wohl nähern, aber nie sie erreichen können, so wird auch in dieser Lebensrichtung die Welt nie die Höhe des Nullpunctes erreichen, sondern stets unterhalb desselben in der überwiegenden Unlust stecken bleiben.

Man kann sich über den eudämonologischen Werth der Weltfortschritte klar werden, auch ohne sich darum zu bekümmern, worin sie bestehen. Man braucht nur an die Analogie des Einzelnen zu denken. Wer in eine bessere Lebenslage kommt, wird bei dem Uebergang vom Schlechteren zum Besseren allerdings Lust empfinden; aber erstaunlich schnell verschwindet diese Lust, die neuen besseren Umstände werden als etwas sich von selbst Verstehendes hingenommen, und der Mensch fühlt sich nicht um ein Haar breit glücklicher, als in seiner früheren Lage. (Der Uebergang aus dem Besseren in's Schlechtere erzeugt schon eine viel länger anhaltende Unlust.) Gerade so ist es bei einer Nation, gerade so bei der Menschheit. Wer fühlt sich wohl jetzt wohler als vor dreissig Jahren, weil es jetzt Eisenbahnen giebt, und damals keine? Und sollte den älteren Personen der Unterschied mit damals noch zur Empfindung kommen, so doch gewiss nicht denen, welche nach Entstehung der Eisenbahnen geboren sind. Es hat sich mit den vermehrten Mitteln nichts weiter vermehrt, als die Wünsche und Bedürfnisse, und in Folge davon die Unzufriedenheit. Schon im Resumé des ersten Stadiums der Illu-

sion haben wir gesehen, dass **Naturvölker** nicht elender, sondern **glücklicher** als Culturvölker sind, dass die **armen**, niedrigen und **rohen** Stände glücklicher sind als die **reichen**, vornehmen und **gebildeten**, dass die **Dummen** glücklicher sind als die **Klugen**, überhaupt dass ein Wesen um so glücklicher ist, je stumpfer sein Nervensystem ist, weil der Ueberschuss der Unlust über die Lust desto kleiner, und die Befangenheit in der Illusion desto grösser wird. Nun wachsen aber mit fortschreitender Entwickelung der Menschheit nicht nur Reichthum und Bedürfnisse, sondern auch die Sensibilität des Nervensystems, und die Capacität und Bildung des Geistes, folglich auch der Ueberschuss der empfundenen Unlust über die empfundene Lust und die Zerstörung der Illusion, d. h. das Bewusstsein der Armseligkeit des Lebens, der Eitelkeit der meisten Genüsse und Bestrebungen und das Gefühl des Elendes; es wächst mithin **sowohl** das Elend, **als auch** das Bewusstsein des Elendes, wie die Erfahrung zeigt, und die vielfach behauptete Erhöhung des Glückes der Welt durch die Fortschritte der Welt beruht auf einem ganz oberflächlichen Schein. (Dies ist ganz besonders für Diejenigen zu beherzigen, welche etwa mit mir nicht darin einverstanden sind, dass **gegenwärtig** die Summe der Unlust in der Welt die Summe der Lust überwiege.) Wie das Leiden der Welt gewachsen ist mit der Entwickelung der Organisation von der Urzelle an bis zur Entstehung des Menschen, so wird es weiter wachsen mit der fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Geistes, bis dereinst das Ziel erreicht ist. Eine kindliche Kurzsichtigkeit war es, wenn Rousseau aus der Erkenntniss des wachsenden Leidens den Schluss zog: die Welt muss wo möglich umkehren, zum Kindesalter zurück! Als ob das Kindesalter der Menschheit nicht auch Elend gewesen wäre! Nein, wenn schon rückwärts, dann weiter, immer weiter, bis vor Erschaffung der Welt! Aber wir haben ja keine Wahl, wir müssen **vorwärts**, auch wenn wir nicht wollen. Aber nicht das goldene Zeitalter liegt vor uns, sondern das eiserne, und die Träumereien von dem goldenen Zeitalter der Zukunft erweisen sich als noch viel nichtiger, wie die von dem der Vergangenheit. Wie die Last dem Träger um so schwerer wird, einen je weiteren Weg er sie trägt, so wird auch das Leiden der Menschheit und das Bewusstsein ihres Elendes wachsen und wachsen bis in's Unerträgliche. Man kann auch die Analogie mit den Lebensaltern des Einzelnen benutzen. Wie

der Einzelne zuerst als Kind dem Augenblicke lebt, dann als Jüngling in transcendenten Idealen schwärmt, dann als Mann dem Ruhm und später dem Besitz und der practischen Wissenschaft nachstrebt, bis er endlich als Greis, die Eitelkeit alles Strebens erkennend, sein müdes, nach Frieden sich sehnendes Haupt zur Ruhe legt, so auch die Menschheit. Sehen wir doch die Nationen entstehen, reifen und vergehen, finden wir doch auch an der Menschheit die deutlichsten Symptome des Aelter-Werdens; warum sollten wir bezweifeln, dass nach der kräftigen Mannesthätigkeit nicht auch für sie einst das Greisenalter kommt, wo sie zehrend von den practischen und theoretischen Früchten der Vergangenheit, in eine Periode der reifen Beschaulichkeit eintritt, wo sie die ganzen wüst durchstürmten Leiden ihres vergangenen Lebenslaufes mit wehmüthiger Trauer in Eins fassend überschaut, und die ganze Eitelkeit der bisherigen vermeintlichen Ziele ihres Strebens begreift.

Nur Ein Unterschied ist zwischen ihr und dem Individuum: die greise Menschheit wird keinen Erben haben, dem sie ihre aufgehäuften Reichthümer hinterlassen kann, keine Kinder und Enkel, die Liebe zu welchen die Klarheit ihres Denkens stören könnte. Dann wird sie in jener erhabenen Melancholie, welche man bei Genies oder auch bei geistig hochstehenden Greisen gewöhnlich findet, gleichsam wie ein verklärter Geist über ihrem eigenen Leibe schweben, und wie Oedipus auf Kolonos in dem vorgefühlten Frieden des Nichtseins die Leiden des Seins gleichsam nur noch als fremde fühlen, nicht mehr ein Leid, sondern nur noch ein Mitleid mit sich selbst. Das ist die Himmelsklarheit, jene göttliche Ruhe, die in Spinoza's Ethik weht, wo die Leidenschaften in dem Abgrunde der Vernunft verschlungen sind, weil sie klar und deutlich in Ideen gefasst sind. Aber selbst wenn wir jenen Zustand reiner Leidenschaftslosigkeit als erreicht annehmen, wenn selbst das Leid in Mitleid mit sich verklärt ist, es hört doch nicht auf, Trauer, d. h. Unlust zu sein. Die Illusionen sind todt, die Hoffnung ist ausgebrannt; denn worauf sollte man noch hoffen? Die todesmüde Menschheit schleppt ihren gebrechlichen irdischen Leib mühsam von Tage zu Tage weiter. Das höchste Erreichbare wäre doch die Schmerzlosigkeit, denn wo sollte das positive Glück noch

gesucht werden? Etwa in der eitlen Selbstgenügsamkeit des Wissens, dass Alles eitel ist, oder dass im Kampfe mit jenen eitlen Trieben die Vernunft gewöhnlich Sieger bleibt! O nein, solche eitelste von allen Eitelkeiten, solcher Verstandeshochmuth ist dann längst überwunden! Aber auch die Schmerzlosigkeit erreicht die greise Menschheit nicht, denn sie ist ja kein reiner Geist, sie ist schwächlich und gebrechlich, und muss trotzdem arbeiten, um zu leben, und weiss doch nicht, wozu sie lebt; denn sie hat ja die Täuschungen des Lebens hinter sich, und hofft und erwartet nichts mehr vom Leben. Sie hat, wie jeder sehr alte und über sich selbst klare Greis nur noch einen Wunsch: Ruhe, Frieden, ewigen Schlaf ohne Traum, der ihre Müdigkeit stille. Nach den drei Stadien der Illusion, der Hoffnung auf ein positives Glück, hat sie endlich die Thorheit ihres Strebens eingesehen, sie verzichtet endgültig auf alles positive Glück, und sehnt sich nur noch nach absoluter Schmerzlosigkeit, nach dem Nichts, Nirwana. Aber nicht, wie auch früher schon, dieser oder jener Einzelne, sondern die Menschheit sehnt sich nach dem Nichts, nach Vernichtung. Dies ist das einzig denkbare Ende von dem dritten und letzten Stadium der Illusion.

Wenn dem Leser, der die Geduld hatte, mir bis hierher zu folgen, dieses Resultat trostlos erscheint, so muss ich ihm erklären, dass er sich im Irrthum befand, wenn er in der Philosophie Trost und Hoffnung zu finden suchte. Zu solchen Zwecken giebt es Religions- und Erbauungsbüchlein. Die Philosophie aber forscht rücksichtslos nach Wahrheit, unbekümmert darum, ob das, was sie findet, dem in der Illusion des Triebes befangenen Gefühlsurtheil behagt oder nicht.

Wir begannen dieses Capitel mit der Frage, ob das Sein oder das Nichtsein der bestehenden Welt den Vorzug verdiene, und haben diese Frage nach gewissenhafter Erwägung dahin beantworten müssen, dass alles weltliche Dasein mehr Unlust, als Lust mit sich bringe, folglich das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen wäre. Als Ursache dieses Verhältnisses haben wir jene im ersten Stadium der Illusion unter 1) zusammengestellten Momente erkannt, welche bewirken, dass alles Wollen

nothwendigerweise mehr Unlust, als Lust zur Folge haben muss, dass also alles Wollen thöricht und unvernünftig ist. Schon damals war das einzig mögliche Resultat klar zu erkennen; die ganze nachfolgende Untersuchung war nur der empirisch inductive Nachweis der Richtigkeit jener Consequenz, den wir uns freilich, wenn wir sicher gehen wollten, nicht ersparen durften.

Mit dieser negativen Lösung müssen wir hier schliessen, werden aber im nächsten Capitel sehen, welche weitere Folgen sich aus ihr ergeben.

XIII.

Das Ziel des Weltprocesses und die Bedeutung des Bewusstseins.

(Uebergang zur practischen Philosophie.)

Schon im Cap. C. XI. hatten wir gesehen, dass die Kette der Finalität nicht, wie die der Causalität, unendlich zu denken ist, weil jeder Zweck in Bezug auf den folgenden in der Kette nur Mittel ist, also in dem zwecksetzenden Verstande stets die ganze zukünftige Reihe der Zwecke gegenwärtig sein muss, und doch unmöglich eine vollendete Unendlichkeit von Zwecken in ihm gegenwärtig sein kann.

Demnach muss die Finalreihe endlich sein, d. h. sie muss einen letzten oder Endzweck haben, welcher das Ziel aller Mittelzwecke ist. Wir haben ebenfalls in Cap. C. XI. gesehen, dass Gerechtigkeit und Sittlichkeit ihrer Natur nach nicht Endzwecke, sondern nur Mittelzwecke sein können; und das vorige Capitel hat uns gelehrt, dass auch positive Glückseligkeit nicht das Ziel des Weltprocesses sein kann, weil sie nicht nur in keinem Stadium des Processes erreicht wird, sondern sogar jederzeit ihr Gegentheil, Elend und Unseligkeit, erreicht wird, welches noch überdies im Verlaufe des Processes durch Zerstörung der Illusion und mit der Steigerung des Bewusstseins wächst. Ganz sinnlos ist es, den Process als Selbstzweck aufzufassen, d. h. ihm einen absoluten Werth zuzuschreiben; denn der Process ist doch nur die Summe seiner Momente, und wenn die einzelnen Momente nicht nur werthlos, sondern sogar verwerflich sind, so ist es auch ihre Summe, der Process. Manche nennen wohl die Freiheit als Ziel des Processes. Für mich ist die Freiheit nichts

Positives, sondern etwas Privatives, die Ledigkeit des Zwanges; ich kann nicht verstehen, wie dies erst als Ziel des Processes zu suchen sein sollte, wenn das Unbewusste Ein und Alles ist, also Niemand da ist, von dem es Zwang erleiden könnte. Soll aber etwas Positives in dem Begriffe Freiheit liegen, so wird es einzig das Bewusstsein der inneren Nothwendigkeit sein können, das Formelle am Vernünftigsein, wie Hegel sagt. Dann ist also eine Steigerung der Freiheit identisch mit einer Steigerung des Bewusstseins. Hier kommen wir auf einen schon mehrfach erwähnten Punct. Wenn irgendwo das Ziel des Weltprocesses zu suchen ist, so ist es doch gewiss auf dem Wege, wo wir, soweit wir den Verlauf des Processes übersehen können, einen entschiedenen und stetigen Fortschritt, eine stufenweise Steigerung wahrnehmen.

Dies ist einzig und allein bei der Entwickelung des Bewusstseins, der bewussten Intelligenz, der Fall, hier aber auch in ununterbrochenem Aufsteigen von der Entstehung der Urzelle bis zum heutigen Standpunct der Menschheit, und mit höchster Wahrscheinlichkeit weiter, so lange die Welt steht. So sagt Hegel (XIII. S. 36): „Alles was im Himmel und auf Erden geschieht — ewig geschieht — das Leben Gottes und Alles, was zeitlich gethan wird, strebt nur danach hin, dass der Geist sich erkenne, sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschliesse; es ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können.“ Ebenso Schelling: „Der Transcendentalphilosophie ist die Natur nichts anderes als Organ des Selbstbewusstseins und alles in der Natur nur darum nothwendig, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewusstsein vermittelt werden kann“ (Werke I. 3, S. 273), „und um das Bewusstsein ist es in der ganzen Schöpfung zu thun“ (II. 3, S. 369). Der Entstehung des Bewusstseins dient die Individuation mit ihrem Gefolge von Egoismus und Unrechtthun und Unrechtleiden, der Steigerung des Bewusstseins dient der Erwerbstrieb durch Freimachung geistiger Arbeitskräfte bei zunehmender Wohlhabenheit, dient die Eitelkeit, der Ehrgeiz und die Ruhmsucht durch Anspornung der geistigen Thätigkeit, dient die geschlechtliche Liebe durch Veredelung der geistigen Fähigkeit, kurz alle jene nützlichen Instincte, die dem Individuum weit mehr Unlust als Lust bringen, ja oft die

grössten Opfer auferlegen. Auf dem Wege der Bewusstseinsentwickelung muss also das Ziel des Weltprocesses gesucht werden, und das Bewusstsein ist zweifelsohne der nächste Zweck der Natur, der Welt. Es bleibt noch die Frage offen, ob das Bewusstsein wirklich Endzweck, also auch Selbstzweck sei, oder ob es wiederum nur einem anderen Zwecke diene.

Selbstzweck kann das Bewusstsein gewiss nicht sein. Mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen fristet es sein Dasein, mit Schmerzen erkauft es seine Steigerung; und was bietet es für Alles dies zum Ersatz? Eine eitle Selbstbespiegelung! Wäre die Welt im Uebrigen schön und werthvoll, so könnte man ihr auch wohl die eitele Selbstgefälligkeit in der Betrachtung ihres Spiegelbildes im Bewusstsein allenfalls zu Gute halten, obwohl sie immer eine Schwäche bliebe; aber eine durch und durch elende Welt, die an ihrem Anblicke nimmermehr Freude haben kann, sondern ihre Existenz verdammen muss, sobald sie sich versteht, eine solche Welt sollte an der idealen Scheinverdoppelung ihrer selbst im Spiegel des Bewusstseins einen vernünftigen Endzweck und Selbstzweck haben? Ist es denn am realen Elend nicht genug, dass es noch einmal in der Zauberlaterne des Bewusstseins wiederholt werden sollte? Nein, unmöglich kann das Bewusstsein der Endzweck des von der Allweisheit des Unbewussten geleiteten Weltprocesses sein; das hiesse nur die Qual verdoppeln, in den eigenen Eingeweiden wühlen. Noch weniger kann man annehmen, dass die rein formale Bestimmung des Handelns nach Gesetzen der bewussten Vernunft ein vernünftiger Endzweck sein könne; denn was hat die Vernunft davon, das Handeln zu bestimmen, oder was hat das Handeln davon, von der Vernunft bestimmt zu werden, abgesehen von der etwa dadurch herbeizuführenden Verminderung der Unlust? Wäre das qualvolle Sein und Wollen gar nicht da, so brauchte keine Vernunft mit seiner Bestimmung bemüht zu werden! Das Bewusstsein und die fortwährende Steigerung desselben im Process der Weltentwickelung kann also auf keinen Fall Selbstzweck, auch sie kann bloss Mittel zu einem anderen Zweck sein, wenn sie nicht zwecklos in der Luft schweben soll, wodurch denn auch rückwärts der ganze Process aufhören würde, Entwickelung zu sein, und die ganze Kette der Naturzwecke endzwecklos in der Luft schweben würden, also eigentlich als Zwecke aufgehoben

und für unvernünftig erklärt würden. Diese Annahme lässt die Allweisheit des Unbewussten nicht zu, also bleibt uns nur noch übrig, nach dem Zweck zu suchen, welchem die Bewusstseinsentwickelung als Mittel dient.

Aber wo einen solchen Zweck hernehmen? Die Beobachtung des Processes selbst und dessen, was in ihm hauptsächlich wächst und fortschreitet, führt eben nur zur Erkenntniss, dass es das Bewusstsein ist; Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit sind schon beseitigt.

Wie viel wir auch grübeln und sinnen, wir können nichts ergründen, dem wir einen absoluten Werth beimessen könnten, nichts was wir als Selbstzweck betrachten könnten, nichts was das Weltwesen so im innersten Kern alterirt, als die Glückseligkeit. Nach Glückseligkeit strebt Alles, was da lebt, nach eudämonologischen Grundsätzen wirken die Motive auf uns, richten sich unsere Handlungen bewusst oder unbewusst; auf Glückseligkeit sind in dieser oder jener Weise alle Systeme der practischen Philosophie gegründet, wenn sie auch ihr Princip noch so sehr zu verläugnen glauben; das Streben nach Glückseligkeit ist der tiefwurzelndste Trieb, ist das Wesen des Befriedigung suchenden Willens selbst. Und doch haben uns die Untersuchungen des vorigen Capitels gelehrt, dass dieses Streben verwerflich, dass die Hoffnung auf seine Erfüllung eine Illusion, und dass seine Folge der Schmerz der Enttäuschung, seine Wahrheit das Elend des Daseins ist, haben uns gelehrt, dass die fortschreitende Bewusstseinsentwickelung das negative Resultat hat, stufenweise die illusorische Beschaffenheit jener Hoffnung, die Thorheit jenes Strebens zu erkennen. Es lässt sich also ein tief eingreifender Antagonismus zwischen dem nach absoluter Befriedigung und Glückseligkeit strebenden Willen und der durch das Bewusstsein vom Triebe mehr und mehr sich emancipirenden Intelligenz nicht verkennen; je höher und vollkommener das Bewusstsein im Verlaufe des Weltprocesses sich entwickelt, desto mehr emancipirt es sich von der blinden Vasallenschaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte, desto mehr durchschaut es die zur Bemäntelung dieser Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illusionen, desto mehr nimmt es gegenüber dem nach positivem Glück ringenden Willen eine feindselige Stellung ein, in welcher es ihn im historischen Verlauf

Schritt für Schritt bekämpft, die Wälle der Illusionen, hinter denen er sich verschanzt, einen nach dem andern durchbricht, und nicht eher seine letzte Consequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig vernichtet hat, indem nach Zerstörung jeder Illusion nur die Erkenntniss übrig bleibt, dass jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, der Schmerzlosigkeit führt. Dieser siegreiche Kampf des Bewusstseins gegen den Willen, wie er uns als Resultat des Weltprocesses empirisch vor Augen tritt, ist nun aber nichts weniger als etwas Zufälliges, er ist im Bewusstsein begrifflich enthalten, und mit der Entwickelung desselben als nothwendig gesetzt. Denn im Cap. C. III. haben wir gesehen, dass das Wesen des Bewusstseins Emancipation des Intellects vom Willen ist, während im Unbewussten die Vorstellung nur als Dienerin des Willens auftritt, weil nichts als der Wille da ist, dem sie ihre Entstehung verdanken kann, welche sie selber sich nicht zu geben vermag (vgl. Cap. C. I. S. 330).

Ferner wissen wir, dass im Reiche der Vorstellung das Logische, Vernünftige waltet, welches dem Willen seiner Natur nach ebenso unzugänglich ist, wie er jenem ist, woraus zu schliessen ist, dass, wenn die Vorstellung erst den nöthigen Grad von Selbstständigkeit erlangt hat, sie allem Widervernünftigen (Antilogischen), was sie etwa in dem unvernünftigen (alogischen) Willen vorfindet, den Stab brechen und es zu vernichten suchen wird. Drittens wissen wir aus dem vorigen Capitel, dass aus dem Wollen stets mehr Unlust, als Lust folgt, dass also der Wille, der die Glückseligkeit will, das Gegentheil, die Unseligkeit erlangt, mithin auf das Widervernünftigste zur eigenen Qual die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, und doch wegen seiner Unvernunft durch keine Erfahrung klug gemacht werden kann, von seinem unseligen Wollen abzulassen. Aus diesen drei Voraussetzungen folgt mit Nothwendigkeit, dass das Bewusstsein, sowie es zu der nöthigen Klarheit, Schärfe und Reichthum gelangt ist, auch die Widervernünftigkeit des Wollens und Glückseligkeitsstrebens mehr und mehr erkennen und demnächst bis zur Vernichtung bekämpfen muss. Dieser von uns bisher nur *a posteriori* erkannte Kampf war mithin nicht ein zufälliges, sondern ein nothwendiges Resultat der Schaffung des Bewusstseins, es lag in demselben *a priori* vorgebildet. Wenn

nun aber das Bewusstsein der nächste Zweck der Natur oder Welt ist, wenn wir für das Bewusstsein nothwendig einen weiteren Zweck brauchen, und uns schlechterdings keinen anderen Endzweck denken können, als grösstmöglichste Glückseligkeit, wenn andererseits alles Streben nach positiver Glückseligkeit, das mit dem Wollen identisch ist, verkehrt ist, weil es nur Unseligkeit erreicht, und der grösstmöglichste erreichbare Glückseligkeitszustand die Schmerzlosigkeit ist, wenn es endlich im Begriff des Bewusstseins liegt, die Emancipation des Intellects vom Willen, die Bekämpfung und endliche Vernichtung des Wollens zum Resultat zu haben, sollte es dann noch zweifelhaft sein können, dass das allwissende und Zweck und Mittel in Eins denkende Unbewusste das Bewusstsein eben nur deshalb geschaffen habe, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen, von der er selbst sich nicht erlösen kann, — dass der Endzweck des Weltprocesses, dem das Bewusstsein als letztes Mittel dient, der sei, den grösstmöglichsten erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich den der Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen?

Wir haben gesehen, dass in der bestehenden Welt Alles auf das Weiseste und Beste eingerichtet ist, und dass sie als die beste von allen möglichen angesehen werden darf, dass sie aber trotzdem durchweg elend, und schlechter als gar keine sei. Dies war nur so zu begreifen (vgl. Schluss des Cap. C. XI.), dass, wenn auch das „Was und Wie“ in der Welt (ihre Essenz) von einer allweisen Vernunft bestimmt würde, doch das „Dass“ der Welt (ihre Existenz) von etwas schlechthin Unvernünftigem gesetzt sein müsse, und dies konnte nur der Wille sein. Diese Erwägung ist übrigens nur dasselbe auf die Welt als Ganzes angewendet, was wir, auf das Individuum angewendet, längst gekannt haben. Das Körperatom ist Anziehungskraft; sein „Was und Wie“, d. h. die Anziehung nach dem und dem Gesetz, ist Vorstellung, sein „Dass“, seine Existenz, seine Realität, seine Kraft ist Wille. So ist auch die Welt das, was sie ist und wie sie ist, als Vorstellung des Unbewussten, und die unbewusste Vorstellung hat als Dienerin des Willens, dem sie selbst erst actuelle Existenz verdankt, und gegen den sie keine Selbstständigkeit hat, auch keinen Rath und keine Stimme über das „Dass“ der Welt. Der Wille ist in seinem Wesen vorläufig nichts als unvernünftig (alogisch), indem er aber

wirkt, wird er durch die Folgen seines Wollens (und dies ist ein reiner Zufall) widervernünftig (antilogisch), indem er die Unseligkeit, das Gegentheil seines Wollens erreicht. Dieses widervernünftige Wollen nun, welches schuld ist an dem „Dass" der Welt, dieses unselige Wollen in's Nichtwollen und die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, diese Aufgabe des Logischen im Unbewussten ist das Bestimmende für das „Was und Wie" der Welt. Für die Vernunft handelt es sich darum, wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat. Die unbewusste Vorstellung als solche hat aber keine Macht über den Willen, weil sie keine Selbstständigkeit gegen ihn hat; darum muss sie sich eines Kunstgriffes bedienen, die Dummheit des Willens benutzen und ihm an ihr einen solchen Inhalt geben, dass er durch eigenthümliche Umbiegung in sich selbst in der Individuation in einen Conflict mit sich selbst geräth, dessen Resultat das Bewusstsein, d. h. die Schaffung einer dem Willen gegenüber selbstständigen Macht ist, in welcher sie nun den Kampf mit dem Willen beginnen kann. So erscheint der Weltprocess als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letzteren endet.

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, wie das letzte Ende dieses Kampfes, die schliessliche Erlössung vom Elend des Wollens und Daseins zur Schmerzlosigkeit des Nichtwollens und Nichtseins, kurz wie die gänzliche Aufhebung des Wollens durch das Bewusstsein zu denken sei. Mir ist nur ein Lösungsversuch dieses Problems bekannt, nämlich der Schopenhauer's in §§. 68 — 71 des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung", welcher im Wesentlichen mit den in unklarer Weise dasselbe bezweckenden Absichten der mystischen Asketiker aller Zeiten und der buddhaistischen Lehre übereinstimmt, wie Schopenhauer selbst ganz richtig hervorhebt (vgl. W. a. W. u. V. II. Cap. 48).

Die Hauptsache dieser Theorie besteht in der Annahme, dass das Individuum vermöge der individuellen Erkenntniss von dem Elend des Daseins und der Unvernunft des Wollens im Stande sei, sein individuelles Wollen aufhören zu lassen, und dadurch nach dem Tode der individuellen Vernichtung anheim zu fallen, oder, wie der Buddhaismus es ausdrückt, nicht mehr wiedergeboren zu werden. Es liegt auf der Hand, dass diese Annahme mit den Grundprincipien Schopenhauer's ganz unverein-

bar ist, und nur seine überall durchblickende Unfähigkeit, den Begriff der Entwickelung zu fassen, macht die Kurzsichtigkeit erklärlich, welche es ihm unmöglich machte, über diese handgreifliche Inconsequenz in seinem System hinwegzukommen. Diese Inconsequenz muss hier in der Kürze aufgezeigt werden. Der Wille ist ihm das ἓν καὶ πᾶν, das All-Einige Wesen der Welt, und das Individuum nur subjectiver Schein, nicht einmal objectiv wirkliche Erscheinung dieses Wesens. Aber wenn es auch letzteres wäre, wie soll dem Individuum die Möglichkeit zustehen, seinen individuellen Willen als Ganzes nicht bloss theoretisch, sondern auch practisch zu verneinen, da sein individuelles Wollen doch nur ein Strahl jenes All-Einigen Willens ist? Schopenhauer selbst erklärt mit Recht, dass im Selbstmord die Verneinung des Willens nicht erreicht werde, aber im freiwilligen Verhungern soll sie im denkbarst höchsten Maasse erreicht sein. Das klingt doch fast lächerlich, wenn man seinen Ausspruch daneben hält, „dass der Leib der Wille selbst ist, objectiv angeschaut als räumliche Erscheinung“, woraus doch unmittelbar folgt, dass mit der Aufhebung des individuellen Willens auch seine räumliche Erscheinung, der Leib verschwinden müsste. Nach unserer Auffassung müssten wenigstens mit Aufhebung des individuellen Willens momentan sämmtliche vom unbewussten Willen abhängige organische Functionen, wie Herzschlag, Athmung u. s. w., aufhören und der Leib als Leiche hinstürzen. Dass auch dies empirisch unmöglich ist, wird Niemand bezweifeln; wer aber seinen Leib erst durch Versagung der Nahrung tödten muss, beweist eben damit, dass er nicht im Stande ist, seinen unbewussten Willen zum Leben zu verneinen und aufzuheben.

Aber das Unmögliche als möglich gesetzt, was würde die Folge sein? Einer der vielen Strahlen des Einen Willens, der, welcher sich auf dieses Individuum bezog, wäre aus seiner Actualität zurückgezogen, und dieser Mensch gestorben. Das ist aber nicht mehr und nicht weniger als bei jedem Todesfall geschieht, gleichviel aus welcher Ursache er entsprungen sei, und der All-Einige Wille befindet sich nunmehr in keiner anderen Situation, als wenn jenen Menschen ein Dachziegel erschlagen hätte; er fährt nach wie vor fort, das Leben zu packen, wo er dasselbe findet und packen kann; denn Erfahrungen machen und durch Erfahrungen klüger werden kann er ja nicht. Darum ist das Streben

nach individueller Willensverneinung ebenso thöricht und nutzlos, ja noch thörichter als der Selbstmord, weil es langsamer und qualvoller doch nur dasselbe erreicht: Aufhebung dieser Erscheinung, ohne das Wesen zu alteriren. Hiermit ist alle Askese und alles Streben nach individueller Willensverneinung als Verirrung erkannt und bewiesen, freilich als eine Verirrung nur im Wege nicht im Ziele. Weil das Ziel, welches sie erstrebt, ein richtiges ist, darum hat sie als seltenes Beispiel, welches, der Welt gleichsam ein *memento mori* zurufend, sie den Ausgang ihres Strebens vorahnen lässt, einen hohen Werth; schädlich aber und verderblich wird sie, wenn sie, ganze Völker ergreifend, den Weltprocess zur Stagnation zu bringen und das Elend des Daseins zu perpetuiren droht. Was hälfe es z. B., wenn die Menschheit durch geschlechtliche Enthaltsamkeit ausstürbe, die arme Welt bestände weiter, ja sogar das Unbewusste würde die nächste Gelegenheit benutzen müssen, einen neuen Menschen oder einen ähnlichen Typus zu schaffen.

Blicken wir tiefer in das Wesen der Askese und individuellen Willensverneinung und auf die Stellung, welche sie im historischen Process in ihrer höchsten Blüthe im reinen Buddhaismus einnimmt, so erscheint sie als der Ausgang der asiatischen vorhellenischen Entwickelungsperiode, als die Verbindung der Hoffnungslosigkeit für das Diesseits und Jenseits mit dem noch nicht ertödteten Egoismus, welcher nicht an die Erlösung des Ganzen, sondern nur an seine individuelle Erlösung denkt.

Das Christenthum ist in manchen Momenten weit tiefer; z. B. Römer 8, 22: „Denn wir wissen, dass alle Creatur sehnet sich mit uns" nach der Erlösung, sie erwartet aber ihre Erlösung „von uns, die wir des Geistes Erstlinge haben", von des Menschen Sohn, dem typischen Menschen. —

Für Denjenigen, welcher den Begriff der Entwickelung gefasst hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Ende des Kampfes zwischen dem Bewusstsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und Unlogischen nur am Ziele der Entwickelung, am Ausgang des Weltprocesses liegen kann; für Denjenigen, welcher vor Allem an der All-Einheit des Unbewussten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens in's Nichtwollen, auch nur als All-Einiger Act zu denken, als der Act, der das Ende des Processes bildet, als der jüngste Augenblick, nach wel-

chem kein Wollen, keine Thätigkeit, „keine Zeit mehr sein wird.“ (Off. Joh. 10, 6.) Dass der Weltprocess nicht ohne ein zeitliches Ende, nicht von unendlicher Dauer gedacht werden kann, wird vorausgesetzt; denn wenn das Ziel in unendlicher Zeitferne läge, so würde eine noch so lange endliche Dauer des Processes dem Ziele, das immer noch unendlich fern bliebe, um nichts näher gekommen sein; der Process würde also kein Mittel mehr sein, das Ziel zu erreichen, mithin würde er zweck- und ziellos sein. So wenig es sich mit dem Begriffe der Entwickelung vertragen würde, dem Weltprocess eine unendliche Dauer in der Vergangenheit zuzuschreiben, weil dann jede irgend denkbare Entwickelung bereits durchlaufen sein müsste, was doch nicht der Fall ist, ebenso wenig können wir dem Process eine unendliche Dauer für die Zukunft zugestehen; Beides höbe den Begriff der Entwickelung zu einem Ziele auf und stellte den Weltprocess dem Wasserschöpfen der Danaiden gleich. Der vollendete Sieg des Logischen über das Unlogische muss also mit dem zeitlichen Ende des Weltprocesses, dem jüngsten Tage, zusammenfallen.

Ob die Menschheit einer so hohen Steigerung des Bewusstseins fähig sein wird, oder ob eine höhere Thiergattung auf Erden entstehen wird, welche, die Arbeit der Menschheit fortsetzend, das Ziel erreicht, oder ob unsere Erde überhaupt nur ein verfehlter Anlauf zu jenem Ziele ist und dasselbe erst später auf einem anderen Gestirn unter günstigeren Bedingungen erreicht werden wird, ist schwer zu sagen. So viel ist gewiss, wo auch der Process zum Austrag kommen mag, das Ziel des Processes und die kämpfenden Momente werden in dieser Welt immer dieselben sein. Schopenhauer nimmt keinen Anstand, den Menschen der Aufgabe gewachsen zu erklären, aber er ist nur desshalb so entschieden, weil er die Aufgabe individuell fasst, während wir sie universell fassen müssen, wo sie natürlich ganz andere Bedingungen erfordert, die wir bald näher betrachten wollen. Wie dem auch sei, von der uns bekannten Welt sind wir einmal die Erstlinge des Geistes und müssen redlich kämpfen; gelingt der Sieg nicht, so ist es nicht unsere Schuld; wären wir aber fähig zum Siege, und würden wir nur aus Trägheit verfehlen, ihn zu erringen, so würden wir, d. h. das Weltwesen, welches auch wir ist, als immanente Strafe um so viel länger die Qual des Daseins tragen müssen. Darum rüstig vorwärts im Weltprocess als Arbei-

ter im Weinberge des Herrn, denn der Process allein ist es, der zur Erlösung führen kann!

Hier sind wir auf den Punct gelangt, wo die Philosophie des Unbewussten ein Princip gewinnt, welches allein die Basis der practischen Philosophie bilden kann. Die Wahrheit vom ersten Stadium der Illusion war die Verzweifelung am gegenwärtigen Diesseits, die Wahrheit vom zweiten Stadium der Illusion war die Verzweifelung auch am Jenseits, die Wahrheit vom dritten Stadium der Illusion war die absolute Resignation auf das positive Glück. Alle diese Standpuncte sind bloss negativ, die practische Philosophie und das Leben aber brauchen einen positiven Standpunct, und dies ist die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprocess um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen (nicht mehr, wie im dritten Stadium der Illusion in der Hoffnung auf ein positives Glück im späteren Verlauf des Processes). Anders ausgedrückt, das Princip der practischen Philosophie besteht darin, **die Zwecke des Unbewussten zu Zwecken seines Bewusstseins zu machen,** was sich unmittelbar aus den beiden Prämissen ergiebt, dass erstens das Bewusstsein das Ziel der Welterlösung vom Elend des Wollens zu seinem Ziel gemacht hat, und dass es zweitens die Ueberzeugung von der Allweisheit des Unbewussten hat, in Folge deren es alle vom Unbewussten aufgewendeten Mittel als die möglichst zweckmässigen anerkennt, selbst wenn es im einzelnen Falle geneigt sein sollte, hieran Zweifel zu hegen. Hierdurch wird (noch kräftiger als im dritten Stadium der Illusion durch die blosse Aufhebung des Egoismus) der Instinct wieder in seine Rechte eingesetzt und **die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt**; denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltprocess zu **leisten.** Der denkende Leser wird auch ohne weitere Andeutungen verstehen, wie eine auf diesen Principien errichtete practische Philosophie sich gestalten würde, und dass eine solche nicht die **Entzweiung,** sondern nur die volle **Versöhnung** mit dem Leben enthalten kann. —

Wir haben uns schliesslich noch mit der Frage zu beschäftigen, auf welche Weise das Ende des Weltprocesses, die Aufhebung alles Wollens in's absolute Nichtwollen, mit welchem be-

kanntlich alles sogenannte Dasein (Organisation, Materie u. s. w.) *eo ipso* verschwindet und aufhört, zu denken sei. Unsere Kenntnisse sind viel zu unvollkommen, unsere Erfahrungen zu kurz und die möglichen Analogien zu mangelhaft, um auch nur mit einiger Sicherheit uns von jenem Ende des Processes eine Vorstellung bilden zu können, und bitte ich den geneigten Leser, das Folgende ja nicht etwa für eine Apokalypse des Weltendes, sondern nur für Andeutungen zu nehmen, welche darthun sollen, dass die Sache nicht ganz so undenkbar ist, als sie Manchem auf den ersten Blick wohl scheinen möchte. Aber selbst Denjenigen, welchen diese Aphorismen über die Art und Weise der Denkbarkeit jenes Ereignisses noch mehr abstossen sollten, als die nackte Behauptung desselben, bitte ich doch, sich an der erwiesenen Nothwendigkeit jenes einzig möglichen Zieles des Weltprocesses nicht durch die Schwierigkeiten irre machen zu lassen, welche es für uns auf einem vom Ende noch so entfernten Standpunct hat, das Wie der Sache zu begreifen. Natürlich können wir überhaupt nur den Fall in's Auge fassen, dass die Menschheit und nicht eine andere uns unbekannte Gattung von Lebewesen zur Lösung der Aufgabe berufen ist.

Die erste Bedingung zum Gelingen des Werkes ist die, dass der bei weitem grösste Theil des in der bestehenden Welt sich manifestirenden Geistes in der Menschheit befindlich sei. Diese Annahme hat keine erheblichen Schwierigkeiten. Auf der Erde sehen wir den Menschen immer mehr die übrigen Thiere und die Wälder verdrängen bis auf diejenigen Thiere und Pflanzen, die er für sich benutzt. Künftig noch ungeahnte Fortschritte der Chemie und Landwirthschaft können die Vermehrung der Erdbevölkerung auf eine sehr bedeutende Höhe erlauben, während sie jetzt schon über 1300 Millionen beträgt, wo erst ein verhältnissmässig geringer Theil des festen Landes eine so dichte Bevölkerung trägt, als die schon unserem heutigen Culturstandpunct bekannten Mittel der Ernährung eines Volkes gestatten. Von den Gestirnen ist nur ein verschwindend kleiner Theil gerade in derjenigen kurzen Periode der Abkühlung, welche ein Bestehen von Organismen erlaubt; aber abgesehen davon, dass zur Entstehung einer üppigen Organisation noch ganz andere Bedingungen als bloss die richtige Temperatur gehören, wird von jener verschwindend kleinen Zahl, welche überhaupt Organisation tragen, doch wieder

nur ein abermals verschwindend kleiner Theil fähig sein, Wesen von einer dem Menschen annähernd gleichkommenden Organisationsstufe zu erzeugen.

Die siderischen Entwickelungen messen nach so ungeheueren Zeiträumen, dass es schon *a priori* etwas sehr Unwahrscheinliches hat, wenn das Bestehen einer hochorganisirten Gattung auf einem anderen Gestirn gerade mit der Dauer der Menschheit auf Erden zusammenfallen sollte. — Wie viel grösser ist nun aber der in einem gebildeten Menschen sich offenbarende Geist, als der in einem Thiere oder einer Pflanze, wie viel grösser erst als der in einem unorganisirten Complex von Atomen! Man darf nicht den Fehler begehen, die Stärke des thätigen Willens bloss nach dem mechanischen Effect zu schätzen, d. h. nach dem Maasse des überwundenen Widerstandes von Atomkräften; dies wäre höchst einseitig, da die Aeusserung des Willens in den Atomkräften nur die niedrigste Art ist. Der Wille aber hat noch ganz andere Ziele und kann ein Kampf der heftigsten Begehrungen, stattfinden ohne einen irgend merklichen Einfluss auf die Lagerung der Atome. Darum scheint mir die Annahme nichts Anstössiges zu enthalten, dass dereinst in ferner Zukunft die Menschheit eine solche Menge Geist und Willen in sich vereinigen könne, dass der in der übrigen Welt thätige Geist und Wille durch ersteren bedeutend überwogen wird.

Die zweite Bedingung für die Möglichkeit des Sieges ist, dass das Bewusstsein der Menschheit von der Thorheit des Wollens und dem Elend alles Daseins durchdrungen sei, dass dieselbe eine so tiefe Sehnsucht nach dem Frieden und der Schmerzlosigkeit des Nichtseins erfasst habe, und alle bisher für das Wollen und Dasein sprechenden Motive so sehr in ihrer Eitelkeit und Nichtigkeit durchschaut sind, dass jene Sehnsucht nach der Vernichtung des Wollens und Daseins zur widerstandslosen Geltung als practisches Motiv gelangt. Nach dem vorigen Capitel ist diese Bedingung eine solche, deren Erfüllung im Greisenalter der Menschheit wir mit grösster Wahrscheinlichkeit entgegengehen. Wir können diese Bedingung noch dahin modificiren, dass nicht die ganze Menschheit, sondern nur ein so grosser Theil derselben von diesem Bewusstsein durchdrungen zu sein braucht, dass der in ihr wirksame Geist die grössere Hälfte des in der ganzen Welt thätigen Geistes ist.

Die **dritte** Bedingung ist eine genügende Communication unter der Erdbevölkerung, um einen **gleichzeitigen gemeinsamen Entschluss** derselben zu gestatten. In diesem Puncte, dessen Erfüllung nur von Vervollkommnung und geschickterer Anwendung technischer Erfindungen abhängt, hat die Phantasie freien Spielraum.

Nehmen wir diese Bedingungen als gegeben an, so ist die Möglichkeit vorhanden, dass die Majorität des in der Welt thätigen Geistes den Beschluss fasst, das Wollen aufzuheben; es fragt sich nur noch, **ob dieser Beschluss den gewünschten Erfolg haben kann**. Um dies zu entscheiden, müssen wir auf unsere Kenntnisse von der Natur des Wollens und der Motivation zurückgreifen. (Vgl. Cap. B. XI. Anfang und 4.)

Es unterliegt keinem Zweifel, dass ein besonderes Wollen im Menschen, ein Begehren, Affect oder Leidenschaft unter Umständen durch den Einfluss der bewussten Vernunft für den besonderen Fall, um den es sich handelt, aufgehoben werden kann. Wenn ich z. B. mit einer That oder einem Werk nach Ehre strebe, und die Vernunft mir sagt, dass Diejenigen, nach deren Anerkennung ich geize, Narren und Dummköpfe sind, so wird diese Einsicht, wenn sie überzeugend und kräftig genug dazu ist, im Stande sein, meinen Ehrgeiz, für diesen Fall wenigstens, aufzuheben. Nun sind aber alle Psychologen darüber einig, dass eine solche Aufhebung **nicht** durch **directen** Einfluss der Vernunft auf das aufzuhebende Begehren zu denken sei, sondern nur indirect durch Motivation oder **Erregung eines entgegengesetzt gerichteten Begehrens**, welches nun seinerseits mit dem ersten in eine Collision kommt, deren Resultat ist, dass beide sich zur Null paralysiren. Nur auf dieselbe Weise ist die Aufhebung des positiven Weltwillens zu denken, den Schopenhauer den Willen zum Leben nennt. Nicht die bewusste Erkenntniss direct kann den Willen mindern oder aufheben, sondern sie kann nur einen entgegengesetzt gerichteten, also negativen Willen erregen, der um seinen Stärkegrad den positiven Willen vermindert. Ganz unstatthaft ist hiernach Schopenhauer's Lehre von dem in einer ganz anderartigen Erkenntnissweise bestehenden **Quietiv** des Wollens, vor welchem die Motive unwirksam werden sollen, und welches der einzige mögliche Fall eines Eingreifens der transcendenten Freiheit des Willens in die Welt der Erscheinungen sein soll.

(Vgl. W. a. W. u. V. Bd. II. S. 476 — 477.) Solche unbegreifliche, durch nichts zu rechtfertigende Wunder sind bei unserer Auffassung überflüssig. Wie schön sagt dagegen Schelling (II. 3., S. 206): „Selbst Gott kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen."

Wenn bei dem Kampf der speciellen Begehrungen oftmals zwei Begehren trotz des Kampfes keine gegenseitige Aufhebung bewirken, so kommt dies entweder daher, dass sie nur theilweise entgegengesetzt sind, theilweise aber verschiedene Seitenziele verfolgen, also ihre Richtungen gleichsam nur einen Winkel bilden; oder aber es kommt daher, dass das eine Begehren zwar in der That fortwährend vernichtet wird, aber ebenso fortwährend aus dem fortbestehenden Grunde des Unbewussten instinctiv neu geboren wird, so dass der Schein entsteht, als wäre es gar nicht alterirt worden. Bei der Opposition der Willensbejahung und Willensverneinung ist der Gegensatz so mathematisch streng, dass ersterer Fall gewiss nicht eintreten kann, und für ein sofortiges Wiederauftauchen des Weltwillens nach seiner totalen Vernichtung fehlt wenigstens die Analogie mit dem einzelnen Begehren vollständig, weil bei letzterem der Hintergrund des actuellen Weltwillens, bei ersterem aber gar nichts Actuelles mehr bestehen bleibt. (Uebrigens wird die Möglichkeit eines Wiederauftauchens im folgenden Capitel noch Berücksichtigung finden.) So lange also der vom Bewusstsein motivirte Oppositionswille noch nicht die Stärke des aufzuhebenden Weltwillens erreicht hat, so lange wird der stetig vernichtete Theil sich stetig wieder erneuen, gestützt auf den übrig bleibenden Theil, welcher die positive Richtung des Wollens auch für fernerhin sichert, sobald aber ersterer die gleiche Stärke wie letzterer erlangt hat, so ist kein Grund abzusehen, warum nicht beide sich vollständig paralysiren und auf Null reduciren, d. h. ohne Rest vernichten sollten. Ein negativer Ueberschuss ist schon darum undenkbar, weil der Nullpunct das Ziel des negativen Willens ist, welches er ja gar nicht überschreiten will.

Die Motivirung oder Erregung des negativen Willens durch die bewusste Erkenntniss ist nach Analogie der Erregung eines speciellen negativen Begehrens durch vernünftige Einsicht nicht bloss denkbar, sondern gefordert, denn hier im Universellen ist gerade wie im Einzelnen der Grund, aus dem her-

aus die Vernunft den bewussten Oppositionswillen motivirt, kein anderer als ein eudämonologischer, die Rücksicht auf den erreichbar glücklichsten Gesammtzustand, über welches Ziel der positiv gerichtete unbewusste Wille in seiner Blindheit hinwegschiesst zu seiner Qual.

Das Resultat der letzten drei Capitel ist also folgendes. Das Wollen hat seiner Natur nach einen Ueberschuss von Unlust zur Folge. Das Wollen, welches das „Dass" der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie sie beschaffen sein möge, zur Qual. Zur Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewussten Vorstellung direct nicht herbeiführen kann, weil es selbst unfrei gegen den Willen ist, schafft es die Emancipation der Vorstellung durch das Bewusstsein, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, dass seine gesonderten Richtungen sich gegen einander wenden. Das Logische leitet den Weltprocess auf das Weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewusstseinsentwickelung, wo anlangend das Bewusstsein genügt, um das Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process und die Welt aufhört. Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmöglichste wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt wird. —

Ich schliesse mit den Worten Schellings (I. 10, S. 247): „Es gäbe überhaupt keinen Process, wenn nicht irgend etwas wäre, was nicht sein sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht sein sollte." In dem Kampfe gegen dieses Nichtseinsollende, den Willen, und zwar als actuelles Wollen, besteht der Process (nach Schelling's Terminologie im Kampfe gegen das A oder Seinkönnende, insofern es sich in's B oder blind-Seiende umgewendet hat).

XIV.

Die letzten Principien.

Wir sind in unseren bisherigen Untersuchungen immer wieder zwei Principien, Wille und Vorstellung, begegnet, ohne deren Annahme überhaupt nichts zu erklären ist, und welche eben darum Principien, d. h. ursprüngliche Elemente sind, weil uns jeder Versuch, sie in einfachere Elemente zu zerlegen, von vornherein als ein aussichtsloser erscheint. Wir haben aber auch nirgends anderer, als dieser zwei Principien zu unseren Erklärungen bedurft, und haben das, was man sonst auch wohl als Principien behandelt findet, Gefühl oder Empfindung und Bewusstsein, als Folgeerscheinungen unserer Principien erkannt.

Was nun unsere Begriffe von diesen Principien betrifft, so verfuhren wir auch hier rein empirisch und inductiv. Wir setzten dieselben zunächst in der Weise voraus, wie der natürliche, am Gängelbande der deutschen Sprache gebildete Menschenverstand sie fasst, und veränderten, erweiterten und beschränkten dieselben dann nach Maassgabe, wie es das wissenschaftliche Erklärungsbedürfniss der Thatsachen forderte. Wenn nun nach unseren Resultaten jene beiden Principien zur Erklärung der in der bekannten Welt sich uns darbietenden Erscheinungen ausreichen, so bilden sie die Spitze der Pyramide der inductiven Erkenntniss, und es bleibt uns nur übrig, diesen so erklommenen Gipfel zum Schlusse noch einmal in Augenschein zu nehmen, wobei auch eine Vergleichung mit den letzten Principien bestehender philosophischer Systeme nicht uninteressant sein dürfte. Dieses Capitel bildet mithin die unmittelbare Fortsetzung von den Cap. A IV., C. I. und VII., deren Inhalt ich den geneigten Leser bitte, sich zunächst zu vergegenwärtigen.

Dem Leser ohne philosophische Vorbildung werden vielleicht

die Betrachtungen dieses Capitels an und für sich am wenigsten interessant sein, weil sie sich mehr als alle vorhergehenden in die Zergliederung von Begriffen verlieren, welche an die letzte Grenze der Abstraction und unseres Verstandes überhaupt hinanreichen; indessen dürfte doch einerseits das hier erst näher angedeutete Verhältniss meines Standpunctes zu den Systemen der wichtigsten Philosophen und andererseits die strengere Erörterung der Begriffe, welche bisher in ihrer Bedeutung und ihren gegenseitigen Beziehungen grösstentheils vorausgesetzt war, für denjenigen Leser, der das Vorangehende mit Interesse verfolgt hat, wegen der auf dieses Vorangehende zurückstrahlenden Aufklärung mancher bisher in Dunkelheit gelassener Puncte anziehend genug sein, um auch dieses Schlusscapitel nicht ungelesen zu lassen.

Wenn man den Werth wissenschaftlicher Resultate allein nach dem Grade ihrer Gewissheit oder Sicherheit schätzt, so ist unzweifelhaft der Werth derselben um so kleiner, je weiter sie sich vom Boden der zu erklärenden Thatsachen entfernen, weil ihre Wahrscheinlichkeit um so kleiner wird, und am kleinsten wäre dann der Werth, den der Gipfel der Erkenntnisspyramide beanspruchen könnte. Indess dürften zu der Bestimmung des Werthes doch wohl noch andere Elemente als bloss der Grad der Wahrscheinlichkeit in Rechnung zu stellen sein, welche sich zusammenfassen lassen in dem Grade der Wichtigkeit, welche diese Resultate im Vergleiche zu anderen Gegenständen der Erkenntniss haben würden, vorausgesetzt, dass sie sämmtlich mit der Wahrscheinlichkeit 1, d. h. mit absoluter Gewissheit, erfasst wären. Was diesen Factor betrifft, so steigt offenbar der Werth des Gipfels der Erkenntnisspyramide über alle anderen möglichen Gegenstände der Erkenntniss hinaus, und darum will auch ich nicht müde werden, zur besseren Feststellung der letzten metaphysischen Principien mein Scherflein beizutragen, hoffend, dass recht bald ein Anderer komme, der es weiter bringt, als ich. Andererseits aber hoffe ich, dass die Nachfolger das Fundament der Pyramide von mir gut und fest genug gebaut finden werden, um darauf fortzubauen, und nicht Ursache haben werden, dasselbe in wesentlichen Theilen einzureissen.

Von den grossen Philosophen treffen mit unseren Principien am meisten zusammen Plato und Schelling, Hegel und Schopenhauer, und zwar repräsentiren die beiden Letzteren die einseitigen

Extreme (Hegel das Logische, Schopenhauer den Willen), während Plato und Schelling eine verknüpfende und vermittelnde Stellung einnehmen, so zwar, dass in keinem von beiden ein vollständiges Gleichgewicht beider Seiten vorhanden ist, sondern im Plato die Idee, in Schelling's letztem Systeme der Wille an Bedeutung prävalirt.

Plato's (vgl. die mustergültige Darstellung der Platonischen Principien in: Zeller, Philos. der Griechen, 2. Aufl., II. 1., S. 441 bis 471) bekanntestes und wichtigstes Princip ist die Platonische Idee, die Ideenwelt oder das Reich der vielen Ideen, umfasst in der Einen (dem ἕν) höchsten Idee, oder der Idee schlechthin, welche er näher bestimmt, als die Idee des Guten, d. h. den absoluten Zweck, und welche ihm identisch ist mit der göttlichen Vernunft. Plato denkt die Idee als in der ewigen Ruhe des unveränderlichen Fürsichseins, und nur ausnahmsweise und mit offenbarer Inconsequenz gegen sein System schreibt er ihr hier und da (namentlich in mythischen Darstellungen) auch wohl ein Wirken, eine Thätigkeit zu.

Da die in sich beschlossene Idee niemals einen Grund hätte, aus sich selbst herauszugehen, so braucht er ein zweites, ebenso wichtiges Princip, den Grund des heraklitischen Flusses aller Dinge, die Triebfeder des Weltprocesses.

Dieses zweite ist demnach gegenüber der ewigen Ruhe der Idee das Princip der absoluten Veränderung, das immer Werdende und Vergehende und niemals wahrhaft Seiende, weshalb er es auch das relativ Nichtseiende (μὴ ὄν) nennt, aber doch ist es das die Ideen als seinen Inhalt in sich Aufnehmende und sie in den Strudel des Processes Einführende. Während die Idee das Maassvolle, in sich Beschlossene ist, ist jenes das Maasslose, in sich Unbegrenzte (ἄπειρον); während die Idee (sogar die Zahl) in sich nur qualitativ bestimmt ist, bringt jenes das Quantitative in die Erscheinung, es gehört zu ihm „Alles, was des Mehr oder Minder, des Stärker oder Schwächer, und des Uebermaasses fähig ist", weshalb Plato es auch das „Grosse und Kleine" nennt.

Während die Idee das Gute ist, und von ihr alles Gute in der Welt herstammt, ist jenes ἄπειρον das Böse, und die Ursache alles Bösen und Uebels in der Welt (Aristot. Metaph. I. 6. Schluss) ist jene blinde, vom Welt-bildenden Verstande vorgefundene Nothwendigkeit, jene vernunftlose Ursache, welche von der Vernunft

nicht völlig überwunden werden konnte, jener irrationale Rest, den wir immer noch übrig behalten, wenn wir von den Dingen alles Das abziehen, was Abbild der Idee ist.

Aus der Vermählung beider entgegengesetzten Principien entspringt die Welt, welche wir durch sinnliche Wahrnehmung erkennen. Beide Principien haben das gemeinsam, dass sie vom Wechsel der Erscheinung nicht berührt werden, sondern über demselben stehen als transcendente (χωρισταί) Wesenheiten.

Die Uebereinstimmung der Platonischen Resultate mit den unserigen liegt auf der Hand, wir brauchen nur das Reich der an sich seienden Ideen in das der unbewussten Vorstellung (die ja auch von uns als intuitiv und unzeitlich, d. h. ewig gefasst worden ist) und das intensive Princip der absoluten Veränderung in den Willen zu übersetzen.

Merkwürdig ist es auch, dass Plato behauptet, jenes ἄπειρον sei auf keine Weise erkennbar, weder durch Denken, noch durch Wahrnehmung, was ganz damit übereinstimmt, dass wir den Willen als solchen als etwas dem Bewusstsein ewig Unzugängliches erkannt haben. [Wenn Plato das ἄπειρον bisweilen auch als χῶρα, τόπος bezeichnet, so ist dies gewiss ebenso bildlich, wie die Ausdrücke δεξαμενή (Wassercisterne) und ἐκμαγεῖον (weiche Masse, in welcher eine Form, hier die Idee, abgedrückt wird) zu verstehen, und bedeutet, wie die Ausdrücke ἐκεῖνο, ἐν ᾧ γίγνεται und φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη bezeugen, nichts weiter als Dasjenige, worin die Ideen ihre Stelle, Platz, Ort oder Raum zur Aufnahme und Entfaltung finden, ähnlich wie er zuweilen der Ideenwelt einen intelligibeln überweltlichen Ort (τόπος νοητός) anweist.

Noch weniger eigentlich ist der nicht von Plato selbst, sondern erst von Aristoteles und Späteren für das ἄπειρον gesetzte Ausdruck ὕλη (Materie) zu verstehen.]

Schopenhauer's Philosophie ist in dem Satze enthalten: der Wille allein ist das Ding an sich, das Wesen der Welt. Daraus folgt sofort, dass die Vorstellung nur ein — offenbar zufälliges — Hirnproduct ist, und dass in der ganzen Welt nur so viel Vernunft zu finden sein kann, als die zufällig entstandenen Gehirne hineinzulegen belieben. Denn was kann aus einem absolut unvernünftigen, dummen und blinden Princip für eine andere, als eine unvernünftige und dumme Welt hervorgehen! Wenn eine Spur von

Sinn in ihr ist, so kann er doch nur durch Zufall hineingekommen sein! Es liegt auf der Hand, dass das absolut Dumme als Princip genommen sehr viel ärmer und unausgiebiger sein muss, als das absolut Kluge, die Idee und das Denken; es gehört auch eine merkwürdige Beschränkung dazu, sich an dem absolut Dummen und seiner Armuth als Princip genügen zu lassen, — daher die dilettantische Färbung, welches bei allem Reichthume an Geist das Schopenhauer'sche Philosophiren an sich hat.

Andererseits kann man die Weisheit des Unbewussten nicht genug bewundern und loben, dass sie ein so bornirtes Genie schuf, um der Nachwelt zu zeigen, was mit jenem Princip in seiner Isolirung anzufangen ist, was nicht; die einseitige Ausarbeitung dieses Principes war im genetischen Entwickelungsgange der Philosophie gerade so nothwendig, wie die Zuspitzung des entgegengesetzten Extremes in Hegel.

Wie eng beide Philosophien zusammenhängen, lässt sich schon durch den zufälligen Umstand belegen, dass beider Philosophen Hauptwerke im Jahre 1818 erschienen, wenn man gleichzeitig sich des Ausspruches von Hegel (XV. S. 619) erinnert: „Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt."

So gewiss Schopenhauer unfähig war, den Hegel zu fassen, so gewiss muss Hegel, wenn er ihn gekannt hat, über Schopenhauer die Achseln gezuckt haben; Beide standen sich so fern, dass ihnen jeder Berührungpunct zur gegenseitigen Würdigung fehlte.

Wenn Kant's Kriticismus jeden Versuch einer theoretischen Metaphysik von sich ablehnen musste und erst Fichte die positive metaphysische Entwickelung der neuesten Philosophie mit der dialectischen Behandlung des Selbstbewusstseins beginnt, so zieht Hegel das Facit dieser Entwickelung bis zum ersten Drittel des Jahrhunderts, indem er das Princip, welches bis dahin ihr mehr oder minder unbewusst treibendes Moment gewesen war, von Schelling übernimmt: die Idee allein ist das Wesen der Welt; die Logik ist mithin die Ontologie, die dialectische Selbstbewegung des Begriffes ist der Weltprocess. Dieses Princip ist der vollständigen Armuth des Schopenhauer'schen gegenüber das absolut reiche, denn alles, was die Welt ist, ist sie ja durch die Idee; es liess sich also mit ihm schon etwas anfangen, und es ist nicht zu verwundern, dass es vier Systeme producirte, wo sein Gegenfüssler sich in Einem erschöpfte.

Hegel durchmass in seiner Logik das Platonische Reich der an sich seienden Idee; er versuchte die Idee im Processe ihrer ewigen Selbstgebärung aus dem baarsten Sein zu belauschen, und so weit war das Princip in seinem Recht. Als aber das Reich der an sich seienden Idee nach allen Richtungen durchmessen war, da kam das Princip an seine Grenze, denn Alles konnte die Idee durch sich erschöpfen, nur Eines blieb ihr unerreichbar, die *res*, die Realität, „denn reell ist eben, was durch das blosse Denken nicht geschaffen werden kann" (Schelling I. 3. S. 364).

Das Princip war aber einmal in seiner Einseitigkeit als Ausschliessliches erfasst, und musste in dieser Einseitigkeit durchgeführt werden, um auch hier deutlich zu zeigen, wie weit es reicht und wie weit nicht. Andererseits aber lag es in der dialectischen Bewegung vorgezeichnet, dass die logische Idee, nachdem sie sich in ihren vier Pfählen, dem Logischen erschöpft hatte, mit dialectischer Nothwendigkeit das Andere ihrer selbst, oder das Negative ihrer selbst, fordern musste, und dieses konnte nun bloss noch — das Unlogische sein.

Mit dieser förmlichen Anerkennung aber hätte sich das Logische wieder seiner absoluten Souveränität begeben, hätte ein Gleichberechtigtes neben sich anerkannt, und eingeräumt, dass erst in der Bekämpfung und zugleich Vereinigung dieser letzten und höchsten Gegensätze die Wahrheit gefunden sei und die Wirklichkeit beruhe. Dann hätte die Logik aber auch aussprechen müssen, dass jenes Unlogische nur zufälligerweise, nämlich nur von ihrem Standpuncte aus gesehen, das Negative sei, in Wahrheit aber von einem höheren Standpuncte das Positive, welches allererst das Logische realisirt, während es ohne dieses Positive mit seinem ganzen Ideenkram gleich Nichts ist.

Diese Zumuthung für den absoluten Idealismus, sich mit einem Ruck in die Negative zu erklären, war für Einen Menschen, — denselben, der ihn erst auf die Höhe geführt hatte, — zu viel. Zwar lässt Hegel hier und da das Gefühl durchschimmern, dass doch wohl das Negative des Logischen eine Berücksichtigung verdiene, und den Uebergang der Idee in die Wirklichkeit erst ermögliche, aber er erstickt die Andeutungen dieses Gefühles im Entstehen, um nur seiner lieben Idee nicht zu nahe zu treten, und in seiner Natur- und Weltanschauung kennt er überall nur dialectische Processe innerhalb des Logischen, nirgends einen Kampf

des Logischen mit dem Unlogischen, nirgends überhaupt einen unlogischen Rest an den Erscheinungen, obwohl der (wie Hegel ihn braucht) logisch unverständliche Begriff des Zufälligen ihm einen solchen nahe genug gelegt hätte.

Mit einem Worte, das Verhältniss der Logik zur Naturphilosophie ist im Hegel selbst unklar und verwischt. Sein Princip consequent durchzuführen, und (wie Michelet) zu behaupten, dass die Natur nur insofern die ausser sich gekommene Logik oder die Logik in ihrem Anderssein heissen könne, als die in der Logik in Eins gefassten Momente des dialectischen Processes aus einander gefallen sind, davor schützt den Hegel eine gewisse instinctive Scheu, welche ihn lehrt, dass er mit der consequenten Durchführung seines Principes gegen seine Methode verstösst, welche unbedingt das Unlogische, als das gleichberechtigte Negative der logischen Idee, fordert; aber dieser Forderung genug zu thun, davon schrecken ihn wieder die Consequenzen jenes Schrittes ab, welche offenbar sein Princip zerstören, dass die Idee die alleinige Substanz sei.

Aus diesem Widerspruche erklärt es sich, dass der Uebergang von der Idee zur Natur alle Mal, wo Hegel ihn erwähnt (z. B. Phänomenologie S. 610, Logik Bd. 2. S. 399—400, Encyclopädie Bd. 1 §. 1, §. 43 und §. 244) in ungewöhnlich aphoristischer Weise abgefertigt, in den neuen Auflagen häufig geändert, und noch dazu mit uneigentlichen und bildlichen Ausdrücken (Aufopferung, Entfalten, Entäusserung, Entlassung, Widerschein der Idee u. s. w.) ausgestattet wird. Die Differenz in diesem Puncte hat sich erst in den gespaltenen Richtungen der Hegel'schen Schule klar enthüllt.

Werfen wir noch einen Blick darauf, wie sehr Hegel die Nothwendigkeit des Unlogischen als Gegengewicht des Logischen im Stillen gefühlt habe. Am Schluss der grossen Logik sagt er von der absoluten Idee, dass dieselbe, in der Sphäre des reinen Gedankens eingeschlossen, **noch** logisch sei, woraus doch zu schliessen, dass ihr Heraustreten aus dieser in eine andere Sphäre der Uebergang in das nicht mehr Logische, d. h. in's Unlogische, sein müsse. In der Phänomenologie S. 610 sagt er: „Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze".

Hier sollte man doch auch vermuthen, dass unter diesem Negativen das Unlogische gemeint sein müsse. Aber er schwächt die

Wirkung wieder vollständig ab, indem er dieses „seine Grenze Wissen" für genügend zur Aufopferung oder Entäusserung erklärt. In der Logik Bd. 2 S. 400 sagt er ferner: „Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben." Hier fühlt er sogar, dass das Hinausgehen über die Idee allein Sache des Willens sein kann. Ganz unmöglich aber ist der Gedanke, dass dieses „aus der Idee heraustreten Wollen der Idee" aus ihr selber, aus der ewigen Ruhe ihres Fürsichseins kommen könne, welche vielmehr dem absolut selbstgenügsamen Frieden, der ungetrübten, in sich beschlossenen Zufriedenheit gleich gesetzt werden muss.

Nicht nur unbegreiflich wäre es, wie die Idee aus eigenem Antriebe dazu kommen könnte, ihre ewige Klarheit von selbst in den Strudel des realen Processes zu stürzen, sondern haarsträubend widersinnig wäre es, wenn sie, die alles Wissen in sich Schliessende, ihren seligen Frieden der unzeitlichen ewigen Stille ohne äussere Nöthigung opfern wollte, um der Qual des Processes, der Unseligkeit des Wollens, dem Elend des realen Daseins anheimzufallen Nein, nicht die absolute Vernunft selbst kann auf einmal unvernünftig werden, sondern das Unvernünftige muss ein ausserhalb der Vernunft Liegendes Zweites oder Anderes sein.

Läge es in der Natur des Logischen, aus sich selbst in's Unlogische überzugehen, so wäre dieses Geschehen ein nothwendiges und ewiges, und es könnte niemals von einem Schlusse des Processes, von einer Erlösung die Rede sein.

Auch ist es ja nur die negative, relative, nämlich auf die logische Idee sich beziehende, Bestimmung jenes Gegensatzes der Idee, das Unlogische zu sein; seine positive Bestimmung aber ist die, Princip der Veränderung, Ursprung der Realität, Wille zu sein, und wenn Hegel diese Bestimmung, Trieb zu sein, in obiger Stelle plötzlich hineinwirft, so ist es doch ganz klar, dass er dieselbe rein aus dem empirischen Erklärungsbedürfnisse der Realität der Natur hergeholt hat.

Dies ist aber auch in der That der allein mögliche Weg, zur Erkenntniss des Willens zu kommen; *a priori* kann man höchstens die Idee erkennen, und Alles, was aus der Idee folgt; die Existenz des Willens aber ist nur *a posteriori* zu erschliessen. Denn alle apriorische, rein logische oder rein rationale Philosophie kann nur ideelle Verhältnisse, aber nicht reale Existen-

zen als Behauptung aufstellen, sie kann höchstens sagen: „wenn etwas ist, so muss es so sein", aber sie kann nie zeigen, dass etwas ist; dies kann nur die Erfahrung, d. h. der Conflict mit dem vorhandenen Willen (Existenz) in der Wahrnehmung des Bewusstseins. Dies entspricht ganz dem Verhältnisse, dass die Idee nur das „Was" der Dinge bestimmt, der Wille aber ihr „Dass"; so kann die Idee die Dinge auch nur soweit begreifen, als sie dieselben bestimmt, also niemals ihre reale Existenz.

Diesen nothwendigen Schritt der Philosophie, welchen Hegel nicht zu thun im Stande gewesen war, vollzog Schelling*) in seinem letzten System, indem er, wie schon Cap. C. VII. angedeutet ist, den rein logischen Character der bisherigen Philosophie erkannte, in die Negative erklärte und im Gegensatze zu ihr die Forderung einer von dem nur durch Erfahrung zu erkennenden unvordenklichen Sein beginnenden positiven Philosophie aufstellte (vgl. Schelling's Kritik der Hegel'schen Philosophie in I. 10. S. 126 bis 164, besonders S. 146 u. 151—157; ferner II. 3, vierte und fünfte Vorlesung).

So weit Schelling's Deductionen kritisch und vorbereitend sind, sind sie vortrefflich, sowie er aber anfängt, seine positive Philosophie selbst vorzutragen, wird er schwach, schwankt zwischen einem erläuternd raisonnirenden Verfahren, zwischen einer dialectischen Methode und zwischen einem eigenthümlichen unmotivirten Hervorplatzen mit neu eintretenden Hauptbegriffen, um sich bald in die Untiefen einer mystischen Theogonie und die Details der christlichen Theologie zu verlieren. Es liegt dies ganz einfach daran, weil er seiner Vergangenheit und Gewohnheit zu Liebe seiner besseren Erkenntniss untreu wird, dass das Princip der positiven Philosophie nur *a posteriori* aus der Erfahrung, also auf inductivem Wege zu gewinnen sei.

[Weil Schopenhauer in der Hauptsache (z. B. W. a. W. u. V. 2tes Buch, und „Ueber den Willen in der Natur") inductiv verfährt, darum leistet er in dieser Aufgabe so viel mehr, obwohl er sich über seine Methode und darüber, warum sie die einzige richtige sei, eben nicht besonders klar ist.]

*) Vgl. meine diesem ganzen Capitel zur nothwendigen Ergänzung und Erläuterung dienende Schrift: „Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer", welche im 3ten Bande der „Philosophischen Monatshefte" 1869 erscheinen soll.

Gleichwohl hat Schelling's letztes System (Einheit der positiven und negativen Philosophie) dadurch einen hohen Werth, dass es das Princip Hegel's (die Idee) und das Schopenhauer's (den Willen) zusammenfasst als coordinirte, gleichberechtigte und gleich unentbehrliche Seiten des Einen Principes (vgl. I. 10, 242—43; I. 8. 328). Schelling erkennt in jener „ausserlogischen Natur der Existenz" (II. 3, 95), in jener „unbegreiflichen Basis der Realität" (I. 7, 360) mit voller Entschiedenheit den Willen. Dass etwas ist, erkennt man nur an dem Widerstande, den es entgegensetzt, das einzige Widerstandsfähige aber ist der Wille (II. 3, 206). Der Wille also ist es, der der ganzen Welt und jedem einzelnen Dinge sein Dass verleiht, die Idee kann ihm nur das Was bestimmen. Schon in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, die 1809 (also lange vor Schopenhauer's Schriften) erschien, sagte er (Werke I. 7. S. 350): „Es giebt in der höchsten und letzten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." Und in seinem „anthropologischen Schema" (I. 10. S. 289) findet man: „I. Wille, die eigentlich geistige Substanz des Menschen, der Grund von Allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von Sein ist."

Im Gegensatze hierzu erklärt er ebendaselbst den Verstand als „das nicht Erschaffende, sondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlichen schrankenlosen Willen Maass Gebende."

Dem entsprechen ganz die Principien der Pythagoräer: das ἄπειρον (Unbegrenzte), und das περαῖνον (Begrenzende) oder εἰδοποιοῦν (Form oder Begriff Gebende) (I. 10, 243). Wenn das ideale Princip ein Verstand ist, in dem kein Wille ist (II. 2, 112; II. 1, 375 Z. 14—16), so ist das reale Princip ein „Wille, in dem kein Verstand ist" (I. 7, 359). „Alles Wollen aber muss etwas wollen" (II, 1, 462), ein gegenstandsloses Wollen ist nur = Sucht, „die Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selber zu gebären (I. 7, 359). Das Wort dieser Sehnsucht aber ist die Vorstellung, — jene Vorstellung, die zugleich der Verstand ist (I. 7, 361), oder „das ideale Princip" (I. 7, 395). In dem „Aussprechen dieses

Wortes" ist die Vereinigung des idealen und realen Principes gefunden, aus welcher das zu erklärende Dasein entspringt.

In seinen späteren Darstellungen bemüht sich Schelling, diese Principien aus dem Begriffe des Seienden als dessen nicht nichtzudenkende Momente abzuleiten, ein Unternehmen, das seine Unfruchtbarkeit darin enthüllt, dass jeder wirkliche Fortgang doch nur durch das Wiedereinsetzen der concreten Bestimmungen gewonnen werden kann. Hier entspricht dem Willen das Seinkönnende *(potentia existendi)*, der Idee das rein (d. h. potenzlos, idealiter) Seiende. Ueber das Seinkönnende sagt er (II. 3, S. 205—206): „Nun aber ist das Seinkönnende, von dem hier die Rede ist, nicht eine solche bedingte, es ist die unbedingte *potentia existendi*, es ist das, was unbedingt und ohne weitere Vermittelung *a potentia ad actum* übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen anderen Uebergang *a potentia ad actum*, als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz *κατ᾽ ἐξοχήν*, das Wollen der Actus *κατ᾽ ἐξοχήν*. Der Uebergang *a potentia ad actum* ist überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seinkönnende also ist Dasjenige, was, um zu sein, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Sein besteht ihm eben im Wollen, es ist in seinem Sein nichts Anderes als Wollen. Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes Wollen, denkbar." — Das Seinkönnende ist der Wille an sich, der noch nicht gegenständliche, sondern erst urständliche Wille, der zwar wollen kann (sonst wäre er ja nicht Wille), aber eben noch nicht will, der Wille vor seiner Aeusserung (II. 3, S. 212 bis 213).

Entzündet sich dieser Wille zum Wollen, wird er activ, so begiebt er sich damit seiner Freiheit, seines auch Nichtseinkönnens, und verfällt dem blinden Sein, wie Spinoza's Substanz. Als solcher wird er das „Sinistre", „die Quelle alles Unwillens und Missvergnügens" (II. 3, 226).

Das rein Seiende oder die Idee ist weder Potenz, noch Actus, denn Actus ist nur das, was aus der Potenz hervorgeht; Schelling nennt ihren Zustand *actus purus*. Ich bemerke hierbei, dass Schelling der christlichen Dreieinigkeit zu Liebe sich bemüht, seine Principien und deren substantielle Einheit zu Personen zu machen, und zu dem Zwecke jedem der drei einen eigenen Willen zuzuschreiben, was ganz verkehrt ist. Damit man diese Verkehrtheit

nicht zu deutlich empfinde, unterdrückt er in den späteren Darstellungen nach Möglichkeit, dass die concrete Bestimmung des „rein Seienden" die „Idee" ist. (Näheres siehe in meiner angeführten Schrift.) —

Eine merkwürdige Stelle findet sich in Irenaeus I. 12, 1, wo derselbe über Ptolemäus berichtet. Da dieselbe beweist, wie früh schon jene Erkenntniss zum klaren Ausdruck gekommen ist, welche eine Weltschöpfung aus der blossen Idee für unmöglich erklärt, so will ich sie hierher setzen: *πρῶτον γὰρ ἐννοήθη προβαλεῖν, φησὶν, εἶτα ἐθέλησε. — — τὸ θέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. ἐνενόει μὲν γὰρ ἡ ἐννοία τὴν προβαλὴν· οὐ μέντοι προβάλλειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενόει. ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ὃ ἐνενόει, προέβαλε.* (Denn zuerst gedachte er hervorzubringen, dann wollte er. — Der Wille also wurde die Kraft des Gedankens. Denn es dachte zwar der Gedanke die Schöpfung, doch konnte er nicht selbst von sich selbst hervorbringen, was er dachte. Als aber die Kraft des Willens hinzukam, da brachte er hervor, was er dachte.)

Die wesentliche Uebereinstimmung unserer Principien mit denen der grössten metaphysischen Systeme (Spinoza behalten wir uns noch vor) kann nur dazu dienen, uns in der Ueberzeugung zu bestärken, dass wir uns auf dem rechten Wege befinden. Gehen wir jetzt noch auf jedes der Principien etwas näher ein. —

Das Wollen ist dasjenige, was das Reale vor dem Idealen voraus hat; das Ideale ist die Vorstellung an sich, das Reale ist die gewollte Vorstellung oder die Vorstellung als Willensinhalt.

Ebenso verbreitet wie der Glaube an den Stoff ist die Auffassung, dass das Reale nicht die erscheinende Willensthätigkeit selbst des Weltwesens, sondern ein todtes, stehen gebliebenes Product, ein *caput mortuum* einer früheren, längst erloschenen Willensthätigkeit, des Schöpfungsactes, sei, und dass der eigentliche Repräsentant dieses *caput mortuum* der Stoff sei. Von diesem Vorurtheil haben wir uns bereits im Cap. C. VII. frei gemacht, wo wir erkannt haben, dass es nur das Unbewusste und seine Thätigkeit giebt, aber nichts Drittes. So lange man das Vorurtheil des todten Stoffes nicht überwunden hat, bleiben freilich nur die zwei Weisen, ihn aufzufassen, übrig: entweder als unerschaffene ewige Substanz, wie der Materialismus, oder als *caput mortuum* des Schöpfungsactes, so wenig sich auch mit einem solchen

todten Producte ein klarer Begriff verbinden lässt; nachdem aber der Stoff von uns als eine Chimäre, die Materie als ein System von Atomkräften, und die materielle Welt als ein labiler, fortwährend sich ändernder Gleichgewichtszustand sehr vieler sich kreuzender Willensthätigkeiten erkannt worden ist, fällt jeder Grund zur Annahme von todten Resten früherer Productivität fort, und wir erkennen nunmehr das Reale in jedem Moment des Processes als gegenwärtige Willensthätigkeit, also das Bestehen der Welt als einen stetigen Schöpfungsact. Dies ist wohl auch der Sinn des „zweiten Folgesatzes“ im Anfange der Schelling'schen Naturphilosophie (Werke I. 3, S. 16): „Die Natur existirt als Product nirgends; alle einzelnen Producte in der Natur sind nur Scheinproducte, nicht das absolute Product, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, und das immer wird und nie ist.“

Diese Auffassung widerspricht keineswegs, wie es wohl auf den ersten Anblick scheinen könnte, dem physikalischen Grundsatze, dass die Wirkung einer einmal wirkenden Ursache verharrt; denn der neu herbeigeführte Zustand, in welchem die physikalische Wirkung besteht (z. B. eine Bewegung von der und der Richtung und Geschwindigkeit) verharrt allerdings, vorausgesetzt, dass der Gegenstand verharrt, dessen Zustand sie ist, d. h. vorausgesetzt, dass dieser Gegenstand stetig neu gesetzt wird.

Es hängt mit dieser Auffassung des Bestehens der Welt als eines streitigen Schöpfungsactes zusammen, dass wir das Wollen nicht mehr von der That getrennt betrachten können, das Wollen ist selbst die That.

Am deutlichsten kann man sich diese Wahrheit an dem Atomwillen veranschaulichen, wie es in Cap. C. V. und X. auseinandergesetzt ist. Wenn es in der Psychologie anders erscheint, so ist dies so zu erklären:

1) ist That im weiteren Sinne zu fassen als äusseres Wirksamwerden des Willens; fasst man dagegen die That im engeren Sinne, nämlich gerade nur als die beabsichtigte Art des Wirksamwerdens, so ist allerdings nur dasjenige Wollen mit der That identisch, was seinen Willen durchsetzt, nicht aber dasjenige, welches zwar handelt und wirkt, aber an der Ausführung der That in der beabsichtigten Weise durch äussere, ihm unüberwindliche Hemmnisse gehindert wird;

2) ist nur das auf die Gegenwart gerichtete Wollen mit der That identisch, ein auf die Zukunft gerichtetes Wollen aber ist auch gar kein eigentliches kategorisches Wollen, sondern nur ein hypothetisches Wollen, ein Vorsatz oder eine Absicht;

3) versteht man unter That in der Psychologie nur ein Handeln der ganzen Person, nicht aber diejenigen vom Willen bewirkten Bewegungen der Hirnmolecüle, welche an sich nicht kräftig genug sind, um eine äussere Handlung des Leibes hervorzurufen, oder daran durch andere, im entgegengesetzten Sinne wirkende Hirnschwingungen verhindert werden.

Daher ist in der Psychologie freilich nur das ganze gegenwärtige Wollen des Individuums, d. h. die Resultante aller gleichzeitigen Einzelwillen oder Begehrungen desselben, mit der That identisch, während die gleichzeitigen Componenten ihre Wirksamkeit an einander im Gehirne erschöpfen, insoweit sie nicht in der Resultante zur That werden. Streng genommen aber ist auch die Bewegung der Hirnmolecüle ein in äussere Wirksamkeit Treten des Willens, d. h. eine That, und in diesem Sinne ist auch jedes einzelne Begehren im Individuum eine That, nur dass sie durch anderweitige Hirnschwingungen vielleicht gehindert wird, sich in ihrer ganzen möglichen Tragweite zu verwirklichen, z. B. der Hunger erzeugt Hirnschwingungen im Bettler, die ihn nöthigen würden, seine Hand nach dem Brode im Bäckerladen auszustrecken, die Scheu vor dem Diebstahl erzeugt andere Hirnschwingungen, welche die That dieser Gliederbewegung verhindert; beide aber, das positive wie das negative Begehren, äussern sich in der That als Hirnschwingungen.

„Der Wille an sich ist die Potenz κατ᾽ ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ᾽ ἐξοχήν“; dieser Ausspruch Schelling's ist gewiss nur zu unterschreiben. So viel wenigstens ist allgemein anerkannt, dass das Wollen als ein Actus zu betrachten sei, dem eine Potenz zu Grunde liege, und diese Potenz, dieses Wollenkönnende, von dem wir weiter nichts als dieses wissen, dass es wollen kann, nennen wir Wille.

Zu diesem bis hierher ganz durchsichtigen Verhältnisse tritt aber nun eine Verwickelung hinzu. Wir wissen nämlich aus Cap. A. IV., dass das Wollen nur dann wahrhaft existiren kann, wenn es bestimmtes Wollen ist, d. h. wenn es etwas Bestimmtes will, und dass die Bestimmung dessen, was gewollt wird, eine ideale

Bestimmung ist, d. h. dass das Wollen eine Vorstellung zum Inhalt haben muss.

Andererseits wissen wir aus Cap. C. I., dass die Vorstellung von sich selbst nicht existentiell werden, nicht aus dem Nichtsein in's Sein übergehen kann, — denn sonst wäre sie ja Potenz oder Wille, oder enthielte diesen in sich — dass also nur der Wille ihr Existenz verleihen kann. Hier sind wir aber in einem Zirkel: das Wollen soll erst durch die Vorstellung existentiell werden, und die Vorstellung erst durch das Wollen. Durch den Willen an sich, d. h. sofern er blosse Potenz und nicht actuell ist, kann doch gewiss keine Wirkung (Action) auf die Vorstellung ausgeübt werden, sondern wirken kann der Wille offenbar nur, insofern er nicht mehr blosse Potenz ist. Wenn nun einerseits der Wille als blosse Potenz überhaupt nicht, also auch nicht auf die Vorstellung wirken kann, wenn andererseits das Wollen als eigentlicher Actus erst existentiell wird durch die Vorstellung, und doch die Vorstellung von sich selbst nicht existentiell werden kann, so bleibt nur die Annahme übrig, dass der Wille in einem mittleren Zustande auf die Vorstellung wirkt, welcher zwar dem potenziellen Willen gegenüber sich schon als Actus, dem eigentlichen actuellen Willen gegenüber sich aber noch als Potenz verhält, also auch noch nicht im Sinne jenes bestimmten Actus existentiell ist. Ein solcher Mittelzustand ist aber das leere Wollen.

Auch Schelling kennt dieses leere Wollen; er sagt (II. 1. S. 462): „Nun aber drängt sich von selbst eine für die ganze Folge wichtige Unterscheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenstandslos ist, das nur sich will (= Sucht), und des Wollens, das nun sich hat und als Erzeugniss jenes ersten Wollens stehen bleibt".

Das leere Wollen ist noch nicht, denn es liegt noch vor jener Actualität und Realität, welche wir allein unter dem Prädicat Sein zu befassen gewohnt sind; es weset aber auch nicht mehr bloss, wie der Wille an sich, als reine Potenz, denn es ist ja schon Folge von dieser, und verhält sich mithin zu ihr als Actus; wenn wir das richtige Prädicat anwenden wollen, so können wir nur sagen: das leere Wollen wird, — das Werden in jenem eminenten Sinne gebraucht, wo es nicht Uebergang aus einer Form in eine andere, sondern aus dem absoluten Nichtsein (reinem Wesen) in's Sein bedeutet. Das leere Wollen ist das Ringen nach dem Sein, welches das Sein erst erreichen kann, wenn

eine gewisse äussere Bedingung erfüllt ist. Wenn der Wille an sich der wollen könnende (folglich auch nicht wollen könnende oder *velle et nolle potens*) Wille ist, so ist das leere Wollen der Wille, der sich zum Wollen entschieden hat (also nicht mehr nichtwollen kann), der wollen wollende, nun aber nicht wollen könnende, genauer: wollen nichtkönnende *(velle volens, sed velle non potens)* Wille, bis die Vorstellung hinzukommt, welche er wollen kann.

Das leere Wollen ist also insofern actuell, als es nach seiner Verwirklichung ringt, aber insofern ist es nicht actuell, als es durch sich sich selbst ohne Hinzutreten eines äusseren Umstandes diese Verwirklichung nicht erringen kann. Als leere Form kann es erst wirklich existentiell werden, wenn es seine Erfüllung erlangt hat, diese Erfüllung kann es aber an sich selbst nicht finden, weil es eben nur Form und nichts weiter ist. Während also das Streben des bestimmten Wollens die Verwirklichung seines Inhaltes (sein Geltendmachen gegen entgegengesetzte Bestrebungen) zum Ziele hat, hat das Streben des leeren Wollens kein anderes Ziel, als das, sich selbst, sich als Form zu verwirklichen, seiner selbst habhaft zu werden, zum Sein, oder was dasselbe ist, zum Wollen, d. h. zu sich selbst zu kommen.

Ein anderes Streben, als dieses, in welchem die reine Form selbst den Inhalt oder das Ziel bildet, lässt sich auch in dem absolut vorstellungslosen und dummen Willen gar nicht denken. So bleibt es bei einem unaufhörlichen Anlaufnehmen, ohne je zum Sprunge zu kommen, es bleibt bei einem Werden, aus dem nichts wird, bei dem nichts herauskommt. Das wollen-Wollen schmachtet nach Erfüllung, und doch kann die Form des Wollens nicht eher verwirklicht werden, bis sie einen Inhalt erfasst hat; sobald sie aber dies gethan hat, ist das Wollen wieder nicht mehr leeres Wollen, nicht mehr wollen-Wollen, sondern bestimmtes Wollen, etwas-Wollen. Der Zustand des leeren Wollens vor seiner Erfüllung ist also ein ewiges Schmachten nach einer Erfüllung, welche ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann, d. h. es ist absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause. Der Leser erinnere sich, dass nach Cap. C. III. jede Nichtbefriedigung eines Willens *eo ipso* Bewusstsein erzeugt.

Dieses Bewusstsein ist das einzige ausserweltliche Bewusstsein, zu dessen Annahme wir Ursache haben; sein einziger Inhalt ist wohlgemerkt die absolute Unlust und Unseligkeit, während

in der Welt (im erfüllten Wollen) doch nur eine relative Unlust, d. h. ein Ueberschuss von Unlust über Lust, besteht.

Dieser absolut unselige Zustand des Willens nimmt ein Ende, insofern durch ihn die Vorstellung erfasst wird, und hiermit beide existentiell zum erfüllten Wollen oder zur gewollten Vorstellung werden, während sie vorher beide etwas *Vorseiendes*, oder, wie Schelling sagt, *Ueberseiendes* waren.

Man kann diese Verbindung von Wollen und Vorstellung zum existentiellen erfüllten Wollen, welche von Seiten des Willens betrachtet ein *Hervorziehen* und *Ergreifen* der Vorstellung ist, mit demselben Rechte von Seiten der Vorstellung ein *Hingeben* an den Willen nennen, denn auch das Hingeben ist ein gänzlich *Passives*, welches keine positive Activität fordert, sondern nur jede negative Activität, *jeden Widerstand, ausschliesst*.

Es tritt hier recht klar hervor, dass Wille und Vorstellung sich wie *Männliches* und *Weibliches* zu einander verhalten; denn das bloss Weibliche bringt es über eine widerstandslose passive Hingabe nirgends hinaus. Wollen wir das Bild weiter ausführen, so befindet sich die Idee vor dem Sein (als *rein* Seiendes) im Stande der seligen Unschuld; der Wille aber, der durch die Erhebung aus der lauteren Potenz in das leere Wollen sich in den Stand der Unseligkeit versetzt hat, reisst die Vorstellung oder Idee in den Strudel des Seins und die Qual des Processes mit hinein; und die Idee giebt sich ihm hin, opfert gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld um seiner endlichen Erlösung willen, die er an sich selbst nicht finden kann. Dies Verhältniss wird nicht dadurch getrübt, dass die Idee eines activen Widerstandes gegen den Willen gar nicht fähig ist, es wird dadurch nur in die Sphäre der Nothwendigkeit erhoben. Aus dieser *Umarmung* der beiden überseienden Principe, des zum Sein entschiedenen Seinkönnenden und des Reinseienden, wird nun *das Sein gezeugt*; wie wir schon wissen, hat es vom Vater sein „*Dass*", von der Mutter sein „Was und Wie". Nun ist erfüllter Wille da.

Ist aber damit der Stand der Unseligkeit verlassen? Nein, denn der Wille ist *unersättlich*; wie viel er auch habe, er will immer mehr haben, denn er ist *der Potenz nach unendlich*; und doch kann seine Erfüllung niemals unendlich sein, weil eine erfüllte oder vollendete Unendlichkeit der realisirte Widerspruch wäre.

Eigentlich ist es also ganz gleichgültig, ob dasjenige Stück des leeren Wollens, welches an der Vorstellung eine Erfüllung gefunden hat, gross oder klein ist, d. h. ob die Welt gross oder klein (im intensiven Sinne) ist, denn das erfüllte Wollen wird sich zum leeren Wollen stets verhalten, wie etwas Endliches zu einem Unendlichen, was darum möglich ist, weil es sich zu ihm wie Actus zur Potenz verhält.

Es wird also auch durch die Erfüllung mit Vorstellung die potentielle Unendlichkeit des leeren Wollens und seine daraus entspringende Unseligkeit unmittelbar nicht vermindert; es wird dieser Unseligkeit nicht einmal durch eine Lust ein geringes Gegengewicht geboten, denn es ist ja noch kein vergleichendes Bewusstsein da, welches Lust percipiren könnte. Wir freilich spüren von jener ausserweltlichen Unseligkeit des leeren Wollens nichts, denn wir gehören ja eben zur Welt, zum erfüllten Wollen. Endlich können wir durchaus nicht uns der Meinung hingeben, dass der mit Vorstellung erfüllte Wille nicht doch erhebliche Nichtbefriedigungen und Unlustempfindungen erdulden müsse (z. B. die Atomkräfte), wenn wir auch mit Gewissheit sagen können, dass er vor Entstehung des organischen Bewusstseins keine Befriedigung als Lust empfinden könne. Nach alledem würde die Unseligkeit perpetuirt werden, wenn nicht die Möglichkeit einer radicalen Erlösung gegeben wird.

Diese Möglichkeit existirt aber, wie wir wissen, in der Emancipation der Vorstellung vom Willen durch das Bewusstsein; dasselbe fordert freilich im Laufe des Processes noch grössere Opfer, denn wenn es zwar auch die Lust empfindlich macht, so macht es dafür die Unlust durch die Reflexion um so drückender fühlbar, so dass die innerweltliche Unlust, wie wir gesehen haben, mit der Steigerung des Bewusstseins im Ganzen nicht fällt, sondern steigt; aber durch die endliche Erlösung werden alle diese vorläufigen Schmerzen vergütet. Diese endgültige Erlösung ist mit unseren Principien wohl verträglich, denn wenn auch bei dem Weltende zunächst nur der erfüllte Wille zur Umwendung gebracht wird, so ist doch dieser der allein actuelle und existentielle, und verhält sich folglich in Bezug auf seine reelle Macht zu dem bloss nach Existenz ringenden leeren Wollen als ein Wirkliches zu einem Unwirklichen, als ein Etwas zu einem Nichts, obwohl

von ganz gleichartiger Natur. Wird also das existentielle Wollen plötzlich durch ein existentielles nichtwollen - Wollen zu Nichte, bestimmt auf diese Weise das Wollen selbst sich zum nicht-mehr-Wollen, indem das ganze Wollen, in zwei gleiche und entgegengesetzte Richtungen sich spaltend, sich selbst verschlingt, so hört selbstverständlich auch das leere wollen-Wollen (und wollen-Nichtkönnen) auf, und die Rückkehr in die reine an sich seiende Potenz ist vollzogen, der Wille ist wieder, was er vor allem Wollen war, wollen und nichtwollen könnender Wille; — denn das wollen-Können freilich ist ihm auf keine Weise zu nehmen.

Da es nun im Unbewussten weder eine Erfahrung, noch eine Erinnerung giebt, dasselbe also auch durch den einmal zurückgelegten Weltprocess nicht alterirt sein kann, sondern sich in keiner Beziehung anders befindet, als vor dem ersten Beginne jenes Processes, so bleibt unzweifelhaft die Möglichkeit offen, dass die Potenz des Willens noch einmal und von Neuem sich zum Wollen entscheidet, woraus dann sofort die Möglichkeit folgt, dass der Weltprocess sich schon beliebig oft in derselben Weise abgespielt haben kann. Verweilen wir noch einen Augenblick, um den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

Der wollen und nicht-wollen könnende Wille oder die Potenz, welche sich zum Sein bestimmen kann oder auch nicht, ist das absolut Freie. Die Idee ist durch ihre logische Natur zu einer logischen Nothwendigheit verurtheilt, das Wollen ist die ausser sich gerathene Potenz, welche ihre Freiheit, auch nicht-wollen zu können, verwirkt hat; nur die Potenz vor dem Actus ist frei, ist das von keinem Grunde mehr Bestimmte und Bestimmbare, jener Ungrund, der selbst erst der Urgrund von Allem ist. So wenig seine Freiheit von Aussen beschränkt ist, so wenig ist sie es von Innen, sie wird erst in dem Moment von Innen beschränkt, wo sie auch vernichtet wird, wo die Potenz selbst sich ihrer entäussert. Man sieht sofort, dass diese absolute Freiheit das Dümmste ist, was man sich nur denken kann, was ganz damit übereinstimmt, dass sie nur in dem Unlogischen denkbar ist.

Wenn es nun gar nichts mehr giebt, was das Wollen oder Nichtwollen bestimmt, so ist es mathematisch gesprochen zufällig, ob in diesem Moment die Potenz will oder nicht will, d. h. die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$. Nur wo die Wahrscheinlichkeit jedes der möglichen Fälle $= \frac{1}{2}$ ist, nur wo der absolute Zufall spielt, nur da

ist die absolute Freiheit denkbar. Freiheit und Zufall sind als absolute, d. h. von ihren Relationen entblösste Begriffe identisch. Aehnlich fasst Schelling das Verhältniss, wenn er sagt (II. 1, S. 464): „Das Wollen, das für uns der Anfang einer anderen, ausser der Idee gesetzten Welt ist ist das Urzufällige, der Urzufall selbst.“

Wäre nun die Potenz zeitlich, so würde, da ja die Zeit unendlich ist, die Wahrscheinlichkeit $= 1$, d. h. Gewissheit sein, dass die Potenz mit der Zeit sich auch einmal wieder zum Actus entschliesst; da aber die Potenz ausser der Zeit steht, welche ja der Actus erst schafft, und diese ausserzeitliche Ewigkeit sich in zeitlicher Beziehung von dem Moment in nichts unterscheidet (wie gross und klein sich in Bezug auf die Farbe durch nichts unterscheiden), so ist auch die Wahrscheinlichkeit, dass die Potenz in ihrer ausserzeitlichen Ewigkeit sich zum Wollen bestimme, gleich der, dass sie sich im Moment dazu bestimme, d. h. $= \frac{1}{2}$. Hieraus geht hervor, dass die Erlösung vom Wollen für keine endgültige betrachtet werden kann, sondern dass sie nur die Qual des Wollens und Seins von der Wahrscheinlichkeit 1 (welche sie während des Processes hat), auf die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$ reducirt, also immerhin einen für die Praxis nicht zu verachtenden Gewinn giebt.

Natürlich kann die Wahrscheinlichkeit des künftig Geschehenden nicht durch die Vergangenheit beeinflusst werden, also der Wahrscheinlichkeitscoefficient von $\frac{1}{2}$ für das nochmalige Auftauchen des Wollens aus der Potenz dadurch nicht vermindert werden, dass sie vorher sich schon einmal zum Wollen entschieden hatte; betrachtet man aber *a priori* die Wahrscheinlichkeit, dass das Auftauchen des Wollens aus der Potenz mit dem gesammten Weltprocess sich n Mal wiederhole, so ist dieselbe offenbar $= \frac{1}{2^n}$ ebenso wie die apriorische Wahrscheinlichkeit, n Mal hinter einander die Kopfseite eines Geldstückes nach oben zu werfen.

Da nämlich mit dem Ende eines Weltprocesses die Zeit aufhört, so ist auch bis zum Beginn des nächsten keine Pause gewesen, sondern die Sache ist genau ebenso, als wenn die Potenz im Moment der Vernichtung ihres vorigen Actus sich von Neuem zum Actus entäussert hätte. Es ist aber klar, dass die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2^n}$ bei wachsendem n so klein wird, dass sie practisch zur Beruhigung genügt. —

Gehen wir nunmehr zu dem anderen Ueberseienden, der Vorstellung, über und berücksichtigen wir zunächst noch einmal ihr Verhältniss zur Platonischen Idee.

Aristoteles nennt die Platonischen Ideen *οὐσίαι*, ein Ausdruck, den Plato selbst unseres Wissens nie gebraucht hat, der jedenfalls bei Aristoteles etwas ganz anderes bedeutet, als wir jetzt unter „Substanz" verstehen, und der am ehesten mit „Wesenheiten" zu übersetzen wäre. Für Plato selbst kann man kaum mehr behaupten, als dass er die Ideen als objective Existenzen aufgefasst, und geläugnet habe, dass sie nur in der Seele, dass sie ein blosses Wissen einer Person seien; weiter ist er wohl in der Erörterung ihres Wesens nicht gegangen, sondern er begnügt sich damit, sie gegenüber dem vergänglichen Flusse der sinnlichen Welt als das wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄν*), als das an und für sich Seiende (*ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό*) und das Unveränderliche (*οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδεχόμενον*) hinzustellen. Wenn Aristoteles dies dahin näher bestimmt, dass er die Ideen *οὐσίαι* nennt, so haben dagegen die späteren Platoniker und die neuplatonische Schule es so verstanden, dass die Ideen ewige Gedanken der Gottheit seien.

Dem Plato selbst lag vermuthlich beides gleich nahe, denn wenn auch die ewigen Gedanken der Gottheit nicht Substanzen im modernen Sinne sein können, so ist es doch durchaus kein Widerspruch, sie *οὐσίαι* im Aristotelischen Sinne zu nennen, eben weil sie ewige Gedanken der Gottheit sind, also eine ewig sich gleich bleibende Wesenheit haben.

Freilich würde Plato nie zugegeben haben, dass sie ein Wissen, dass sie bewusste Gedanken der Gottheit seien, denn damit wären sie vollständig ihrer Objectivität, welche ihm als die Hauptsache galt, beraubt worden. Wenn Plato die Idee mit der göttlichen Vernunft identificirt, so kann dies auch wohl so verstanden werden, dass er mit einer sehr erklärlichen Licenz des Ausdruckes das Wesen mit seiner einzigen ewigen Thätigkeit identificirt habe.

Es liegt also nahe, dass man unter den Platonischen Ideen ewige, unbewusste Gedanken (eines unpersönlichen Wesens) zu verstehen habe, wobei das „ewige" nicht eine unendliche Dauer, sondern das ausserzeitliche, über alle Zeit Erhabensein ausdrückt. Auch für uns ist die unbewusste Vorstellung ein ausserzeitlicher, unbewusster, intuitiver Gedanke, welcher dem Bewusstsein gegen-

über eine ganz objective Wesenheit repräsentirt. Der Hauptunterschied zwischen der Platonischen und unserer Auffassung liegt in der Bedeutung, welche er dem Worte „Sein" beilegt. Während er nämlich nach dem Vorgange des Parmenidas die Unveränderlichkeit als das Kriterium des wahren Seins ansieht, erscheint uns jetzt die Unveränderlichkeit für das Sein als gleichgültig, wohingegen wir die unbedingte Forderung der Realität an das wahre Sein stellen.

So kommt Plato dazu, die Idee für das im eigentlichsten Sinne Seiende zu erklären, während wir sie für etwas Nichtseiendes halten müssen, wovon später noch die Rede.

Bei Plato findet in dem ansichseienden Reiche der Ideen eine solche Durchdringung derselben statt, dass alle enthalten sind in Einer Idee, dem Guten. Auch ich habe mehrfach auf die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen im Unbewussten und ihre Ineinsfassung hingewiesen (z. B. von Zweck und Mittel), ein Zustand, der einfach aus der Unzeitlichkeit der unbewussten Vorstellung folgt, wo also die im discursiven Denken zeitlich getrennten Denkmomente nothwendig in einander gefunden werden müssen. Es wäre mithin kein Wunder, wenn bei dieser gänzlichen gegenseitigen Durchdringung auch wir gleichsam ein Summenzeichen für diese Ideenwelt geben könnten, welches rückwärts für sämmtliche Ideen oder Vorstellungen bestimmend ist. Wenn irgend Etwas, so dürfte dies die immanente Formalbestimmung der Idee sein, das Logische. Das Logische drückt sich negativ im Satze vom Widerspruche in seinen verschiedenen Gestalten aus, und positiv als Umkehr dieser negativen Seite als absoluter Zweck. Der absolute Zweck nämlich kann nur ein solcher sein, welchen nicht zu bezwecken, widersinnig wäre (wie wir dies an dem Glückseligkeitszwecke gesehen haben), also ist die absolute Zweckthätigkeit nur das Thun dessen, was ohne Widerspruch nicht unterlassen werden kann. Wenn also der Widerspruch die negative, so ist der Zweck die zweimal negative, d. h. positive Seite des Logischen.

Dieses Positive, den absoluten Zweck, meint Plato jedenfalls mit seiner Idee des Guten. Wir vereinigen aber lieber positive und negative Seite im Begriffe des Logischen. Dieses ist im Wesentlichen identisch mit der absoluten Idee Hegel's, denn diese ist weiter nichts, als dasjenige, wozu der allerärmste Begriff des reinen Seins sich vermöge seines immanenten logischen Formprincipes im

Fortschritte der Entwickelung selbst bestimmt hat, nur dass man in dem Worte „absolute Idee“ ein leeres Zeichen hat, welches sich erst erfüllt, wenn man die ganze Entwickelung durchgemacht hat, während das „Logische“ jedem erkennbar das formale Moment der Selbstbestimmung im idealen ausserzeitlichen Processe bezeichnet.

Der Process in der an sich seienden Idee ist, wie Hegel selbst sagt, ein ewiger, d. h. ausserzeitlicher, mithin ist er auch eigentlich wieder kein Process, sondern ein ewiges Resultat, ein in-Eins-sein aller sich gegenseitig bestimmenden Momente von Ewigkeit zu Ewigkeit, und dieses in-Eins-sein der einander bestimmenden Momente erscheint uns nur als Process, wenn wir sie im discursiven Denken künstlich auseinander zerren. Aus diesem Grunde kann ich auch nicht zugeben, dass die logische Bestimmung dessen, was in jedem Moment in die Wirklichkeit hinaustritt, durch Dialectik im Hegel'schen Sinne geschehe, weil im Gebiete der ausserzeitlichen Ewigkeit, wo man allenfalls von einem friedlichen Neben- und Ineinanderliegen sich widersprechender Vorstellungen reden könnte, kein Process möglich ist, der nothwendig Zeit voraussetzt, wogegen in dem in einem bestimmten Moment in die Wirklichkeit getretenen Stück der absoluten Idee wieder das Haupterforderniss der Hegel'schen Dialectik, die Existenz des Widerspruches, fehlt, ganz abgesehen davon, dass ein dialectischer Process im Hegel'schen Sinne nur zwischen Begriffen, diesen Krücken des discursiven Denkens, stattfinden soll, während alles unbewusste Denken sich in concreten Intuitionen bewegt.

Wäre nicht jenes zeitlose Ineinandersein der Ideen im Unbewussten, so würde es weit mehr Schwierigkeiten haben, sich vorzustellen, wie das Unbewusste das Bewusstsein als Mittelzweck denken kann, ohne Bewusstsein zu haben. Man sollte meinen, das Bewusstsein-Denken sei selbst schon ein Bewusstsein und zwar eine höhere Stufe des Bewusstseins; da aber zu einem solchen im Unbewussten die Bedingungen fehlen, so sei ihm auch das Denken des Bewusstseins unmöglich.

Abgesehen jedoch von der impliciten Form, wie im Unbewussten das Denken des Zweckes das Denken des Mittels einschliesst und umgekehrt, ist noch Folgendes zu erwägen.

Das Denken des Bewusstseins setzt nur dann nothwendig ein höheres Bewusstsein voraus, wenn das Bewusstsein als Bewusstsein, d. h. in der subjectiven Art und Weise gedacht wird,

wie das Bewusstseinssubject von seinem Bewusstsein sich afficirt fühlt. So aber denkt das Unbewusste ganz gewiss das Bewusstsein nicht, da ja überhaupt sein Denken unserem subjectiven Denken schlechthin entgegengesetzt ist, so dass es als objectives Denken bezeichnet werden müsste, wenn nicht diese Bestimmung ebenso exclusiv einseitig und damit unzutreffend wäre.

Schon in Cap. C. I. haben wir gesehen, dass wir von der Art und Weise, wie das Unbewusste vorstellt, nur das behaupten können, dass es nicht so vorstellt, wie wir vorstellen. Wenn wir positiv sagen sollen, was das Unbewusste denkt, wenn es das Bewusstsein als Mittelzweck denkt, so dürfte, da das Subjective ausgeschlossen ist, nichts übrig bleiben, als erstens der objective Process, dessen subjective Erscheinung das Bewusstsein ist, und zweitens die Wirkung der Emancipation der Vorstellung vom Willen, welche aus diesem Processe hervorgeht, und auf die es ja dem Unbewussten allein ankommt. Hiermit ist obige Schwierigkeit beseitigt.

Wenn Plato, der von Naturgesetzen eigentlich noch keine Ahnung hatte, von Allem, wovon er sich Gemeinbegriffe abstrahiren konnte, auch transcendente Ideen annahm, so war dies ein kindlicher Standpunct, der, wie Aristoteles berichtet, ihm später selbst gerechte Bedenken erregt haben soll.

Wir wissen jetzt, dass die ganze unorganische Natur eine Folge der sich nach ihren immanenten Gesetzen (welche mit zu ihrer Idee gehören) auswirkenden Atomkräfte ist, und erst mit dem Entstehen der Organismen wahrhaft neue Ideen hinzutreten. Wir wissen auch, dass, wie sämmtliche Ideen aus dem Logischen heraus bestimmt sind, und eigentlich sammt und sonders nichts sind, als Anwendungen des Logischen auf gegebene Fälle, so die Idee des Weltprocesses die Anwendung des Logischen auf das leere Wollen (bei Hegel vertreten durch das den Anfangs- oder Ausgangspunct der Logik bildende, mit dem Nichts identische „reine Sein") ist.

Als Princip betrachtet brauchen wir also nicht mehr von dem Reiche der Ideen oder unbewussten Vorstellungen zu sprechen, sondern nur noch von dem Logischen, oder der Idee schlechthin.

Wir haben gesehen, dass die Idee erst existent wird, wenn der Wille sie als Inhalt erfasst, und somit realisirt; was ist sie denn aber vorher? Jedenfalls noch nicht existent, ein Ueberseiendes wie der Wille oder das leere Wollen. Wie der Wille

im Wollen ausser sich (als Potenz) geräth, so wird die Idee durch den Willen ausser sich (als Ueberseienden) gesetzt Dies ist der radicale Unterschied zwischen beiden, der Wille setzt sich selbst aus sich heraus, die Idee wird vom Willen aus sich (als einer im Zustande des Nichtseins Befindlichen) herausgesetzt in's Sein.

Könnte die Idee von sich selbst in's Sein übergehen, so wäre sie ja Potenz des Seins, wäre also selbst Wille. Andererseits kann aber die noch nicht in's Sein gesetzte Idee auch nicht schlechthin nicht sein (*οὐκ εἶναι*), sonst könnte auch der Wille nichts aus ihr machen; sie kann nur ein noch nicht im eminenten Sinne Seiendes (*μὴ ὄν*) sein. Wenn sie nun weder wirkliches Sein, noch Potenz des Seins, noch auch schlechthin Nichts sein soll, was bleibt dann übrig? Nichts als das rein Seiende, *purus actus*, ohne vorhergegangene Potenz, der eben darum nicht wirkliches Sein ist, weil er aus keiner Potenz hervorgegangen ist. Es fehlt der Sprache zur Bezeichnung dieses Begriffes jedes geeignete Wort; bei *actus* denkt man einerseits unwillkürlich stets an eine vorausgegangene Potenz, die hier fehlt, und andererseits an ein wirkliches Sein, eine wirksame Thätigkeit, deren strictes Gegentheil jenes stille, gelassene, ganz in sich beschlossene, niemals von sich selbst aus sich herausgehende rein Seiende bildet. Das Wort *actus* passt also nur insofern, als dieser Zustand ebenso wie der *actus* einen Gegensatz zur Potenz bildet, aber einen Gegensatz, der ganz anderer Art ist, als der des *actus*. Man könnte diesen Zustand etwa als latentes Sein bezeichnen.

Wir finden hier die Nothwendigkeit begründet, die Idee als rein-Seiendes zu bestimmen, ebenso wie Schelling zu dieser Bestimmung geführt wurde, und wie auch Hegel der Idee als erste und ursprünglichste Bestimmung die des reinen Seins geben musste, welche im Vergleich zu einem späteren erfüllten Sein so gut wie Nichts ist.

Wir haben gesehen, dass zwar der Wille, genauer das leere Wollen, es ist, welches die Idee überhaupt aus ihrem an und für sich Sein in ein für anderes Sein versetzt, indem es sie als seinen Inhalt an sich reisst, dass aber die Idee als Erfüllung des Willens sich selbst bestimmt kraft ihres logischen formalen Momentes.

Dieser Satz bleibt gültig vom ersten Moment an, wo die Idee durch den Willen ausser sich gesetzt wird, bis zu dem Augen-

blicke, wo das Sein mit der Umkehr des Willens erlischt, in jedem Augenblicke ist die Summe der Vorstellungen, welche den Inhalt des Willens bildet, ganz und ausschliesslich logisch bestimmt, oder was dasselbe sagt, in Bezug auf ihr „Was" mit logischer Nothwendigkeit gesetzt. Da nun, wie wir wissen, das „Was" der Welt in jedem Augenblicke nur der realisirte Inhalt des Willens ist, so ist auch das „Was" der Welt in jedem Augenblicke des Weltprocesses durch logische Nothwendigkeit bestimmt. Dies gilt für das Einzelne, wie für das grosse Ganze, welches ja nur die Summe alles Einzelnen ist.

Wenn also dieser losgelassene Stein fällt, so geschieht das Fallen mit der und der Geschwindigkeit aus keinem anderen Grunde, als weil es unter diesen Umständen logisch nothwendig ist, weil es unlogisch wäre, wenn in diesem Augenblicke mit dem Steine etwas anderes passirte. Dass freilich der Stein überhaupt in diesem Momente noch fallen kann, dass er noch da ist, um zu fallen, dass die Erde noch da ist, um ihn zu sich herabzuziehen, dies liegt an der Fortdauer des Willens. Denn hörte der Wille in dem Augenblicke auf, zu wollen, also die Welt auf, zu sein, so würde es nicht mehr logisch sein, dass der Stein fiele.

Wir sehen hier die beiden Momente, aus denen sich die Causalität zusammensetzt. Dass der Stein, den ich jetzt loslasse, fällt, liegt an der Fortdauer des Wollens über diesen Augenblick hinaus; dass er aber fällt, und zwar mit der und der Geschwindigkeit fällt, das liegt daran, weil es logisch ist, dass es so ist, und unlogisch wäre, wenn es anders wäre. Dass überhaupt noch etwas passirt, dass die Wirkung erfolgt, liegt am Willen, dass die Wirkung, wenn sie erfolgt, mit Nothwendigkeit als diese und keine andere erfolgt, liegt am Logischen. Dass indirect die Ursache für die Wirkung das Bestimmende ist, ist ganz klar, denn nur unter diesen Verhältnissen, die man unter der „Ursache" zusammenfasst, ist es logisch, dass diese Wirkung erfolge.

Hiermit ist die Causalität als logische Nothwendigkeit begriffen, die durch den Willen Wirklichkeit erhält.

Wenn wir nun den Zweck als die positive Seite des Logischen erkannt haben, so werden wir nunmehr den Satz des Leibniz unbedingt unterschreiben dürfen: *„causae efficientes pendent a causis*

finalibus"; aber wir wissen auch, dass er nur erst einen Theil der Wahrheit ausdrückt, dass der ganze Weltprocess seinem Inhalte nach nur ein logischer Process ist, seiner Existenz nach aber ein continuirlicher Willensact. —

Wir treten jetzt an die Frage heran, ob die Idee Attribut oder Substanz sei, ob sie der Gedanke eines vor, hinter oder über ihr Seienden sei, oder ob sie ihrerseits selbst ein Letztes sei. Wir haben gesehen, dass Plato sich zu keiner dieser Auffassungen bestimmt entscheidet. Hegel behauptet, dass der Begriff die alleinige Substanz, dass die Idee Gott sei, während Schelling die von Hegel postulirte Selbstbewegung des Begriffes läugnet (Werke I. 10, S. 132): „Es ist also in dieser angeblichen nothwendigen Bewegung eine doppelte Täuschung:

1) indem dem Gedanken der Begriff substituirt und dieser als etwas sich selbst bewegendes vorgestellt wird und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Subjectes, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre;

2) indem man sich vorspiegelt, der Gedanke werde nur durch eine in ihm selbst liegende Nothwendigkeit weiter getrieben, während er doch offenbar ein Ziel hat, nach welchem er hinstrebt."

Zunächst möchte ich bemerken, dass der Unterschied beider Auffassungen, wenn auch theoretisch wichtig genug, doch wohl kaum so bedeutend ist, als er auf den ersten Blick scheinen könnte, weil wir uns hier bereits in einer Region des Ueberseienden befinden, wo unsere Begriffe uns nachgerade im Stiche lassen, und selbst da, wo sie uns genügend erscheinen, wohl schwerlich jene transcendente Objectivität in der Weise zu decken im Stande sind, wie der Metaphysiker sich nur zu leicht einbildet. Wir haben die Idee vor ihrer Ergreifung durch den Willen als das rein und potenzlos Seiende erkannt. Selbst dieses „rein Seiende" können wir nicht denken, ohne an ihm das Wesentliche (hier in der Bedeutung von: das Substantielle) und das Zuständliche zu unterscheiden, „das, was rein ist" und den Zustand des „rein-Seins." Die Nothwendigkeit dieser Trennung in unserem Denken ist nicht zu bestreiten, es fragt sich nur, ob man sie als bloss subjective ignoriren, oder ob man sie als transcendent-objective gelten lassen will, eine Frage, die wohl kaum *a priori* zu entscheiden sein dürfte.

Ersteres müsste Hegel thun, wenn er an diese Alternative herangeführt würde, Letzteres ist der Standpunct Schelling's. Im ersteren Falle spricht man das ganze rein Seiende ohne Rücksicht auf diese Trennung als Substanz an, im letzteren setzt man das Wesentliche als Substanz, das Zuständliche als Attribut; im ersteren Falle ist die Idee oder Vorstellung das Ganze, also die Substanz, im letzteren ist sie im engeren Sinne nur das Zuständliche, also Attribut. Man sieht, dass es sich vorläufig mehr um eine Definition des Wortes, als um die Sache handelt.

Wichtig wird der Unterschied erst, wo es sich um das Verhältniss des rein Seienden zum Seinkönnenden, der Vorstellung zum Willen handelt. Hegel, der nur das Eine Princip, die Idee, gelten lässt, hat folgerichtig gar keinen Grund mehr, jene Trennung zu vollführen, da sie werthlos für ihn wäre, sowie aber das Bedürfniss der Einheit von Wille und Vorstellung sich geltend macht, ist die Vollziehung jener Trennung gefordert. Wenn nämlich auch die Zustände des Seinkönnens und rein-Seins verschieden sind, so hindert dies doch nicht, das Wesentliche oder Substantielle beider Principien, das, was sein kann und das, was rein ist, als Ein und dasselbe zu setzen. Sowie die substantielle Identität und nur zuständliche Verschiedenheit beider Principien anerkannt ist, haben wir Spinoza's Eine Substanz mit zwei Attributen erreicht.

Das unerlässliche Bedürfniss der wesentlichen oder substantiellen Identität von Wille und Vorstellung ist meiner Ansicht nach das entscheidende Moment auch für die Frage nach dem substantiellen oder attributiven Character der Idee. Jenes Bedürfniss ist ganz unabweislich. Wären Wille und Vorstellung getrennte Substanzen, so wäre viel schwerer an eine Wechselwirkung derselben zu glauben; es wäre nicht mehr einzusehen, wie das eine zum anderen in Beziehung treten soll, wie der Wille das Logische als Inhalt an sich reissen, wie das Logische zur Reaction gegen ein ihm ganz fremdes, es gar nichts angehendes Unlogisches und dessen vernunftwidriges Thun sich veranlasst finden kann, während sich diese Beziehungen ganz von selbst verstehen, wenn es ein und dasselbe Wesen ist, welches diese beiden ist, d. h. von welchem und an welchem sie Attribute sind.

Wären Wille und Vorstellung getrennte Substanzen, so würde ein unüberwindlicher Dualismus durch die Welt hindurchgehen, und

in der Seele des Individuums sich geltend machen, ein Dualismus, von dem in diesem Sinne nirgends etwas zu merken ist. Der Monismus, nach welchem, wie wir gesehen haben, Alles strebt, wäre damit absolut aufgehoben und ein reiner Dualismus an seine Stelle gesetzt. Jetzt erst ist die heimliche Furcht vor dieser Spaltung, welche sich namentlich im Cap. C. VII. geltend machte, beseitigt, indem wir dieselbe als einen Dualismus nur der Attribute erkannt haben, welcher die Einheit der Substanz nicht beeinträchtigt, welcher aber unmöglich entbehrt werden kann, wo ein Process zu erklären ist; denn der Process verlangt erstens ein nicht sein Sollendes, und zweitens ein anderes, welches dieses nicht sein Sollende bekämpft.

Schon Plato sucht im Parmenides nachzuweisen, dass das Eins nicht ohne eine immanente Vielheit und dass die Vielheit nicht ohne ein sie zusammenfassendes Eines denkbar sei. Gerade so wie wir fasst Schelling den Dualismus im Monismus auf (Werke II. 3, S. 218): „Die Identität muss vielmehr im strengsten Sinne genommen werden als substantielle Identität. Die Meinung ist nicht, dass das Seinkönnende und das rein Seiende jedes als ein für sich Seiendes, d. h. als Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist was für sich selbst ausser einem Anderen besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung ist also nicht, dass das Seinkönnende ausser dem rein Seienden sei, sondern die Meinung ist, dass eben dasselbe, d. h. eben dieselbe Substanz in ihrer Einheit und ohne darum zwei zu werden, das Seinkönnende und das rein Seiende sei.“

Man könnte diese in Wille und Vorstellung identische Substanz, dieses individuelle Einzelwesen, welches erst jene abstracten Allgemeinheiten trägt, „das absolute Subject“ nennen, als dasjenige, „das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann“ (Schelling II. 1, 318); aber leider ist das Wort Subject so vieldeutig, dass man damit leicht Missverständnisse hervorrufen könnte. Dahingegen, wenn man berechtigt ist, irgend etwas Ursprüngliches den absoluten Geist zu nennen, so ist es gewiss diese Einheit von Wille und Vorstellung, diese Eine Substanz, die hier will und dort vorstellt, — wie wir es bisher genannt haben: das Unbewusste. Dieser unbewusste Geist ist „das Ueberseiende, welches alles Seiende ist“. Freilich muss

man dann nicht von Hegel's willkürlicher Beschränkung des Wortes Geist auf dessen Erscheinung in der Form des Bewusstseins voreingenommen sein.

Es wäre ein grosser Irrthum, wenn man das Verhältniss unserer Substanz zu unseren Attributen so fassen wollte, als ob sie die Potenz der Attribute, und diese *actus* oder Thätigkeiten wären. Ueber den Begriff der Potenz sind wir längst hinweg, denn die Potenz des Seins oder Wollens ist ja selbst das Eine der Attribute, und das Andere haben wir ausdrücklich als das rein Seiende bestimmt, welches aus keiner Potenz mehr hervorgegangen ist. Zu keinem von beiden kann also die Substanz im Verhältnisse der Potenz stehen, und keines von beiden ist *actus*, welcher aus einer Potenz hervorginge. Dies ist ein Hauptunterschied von Spinoza, bei welchem ganz offenbar die Substanz als die Potenz der Attribute erscheint.

Der zweite Unterschied liegt in der Bestimmung des einen Attributes, welches Spinoza nach dem Vorgange des Cartesius Ausdehnung nennt. Nun sind aber Denken und Ausdehnung gar keine Gegensätze, denn die Ausdehnung ist ja auch im Denken. Einen Gegensatz bilden nur Denken und reale Ausdehnung, welche von Spinoza auch nur gemeint ist. Indessen zwischen den Begriffen Denken und reale Ausdehnung besteht der Gegensatz wiederum nicht zwischen „Denken" und „Ausdehnung", sondern zwischen „Denken" und „real" oder „Idealem und Realem"; nicht die Ausdehnung macht die Realität, sondern sie selbst muss erst real gemacht werden, um mit dem Denken einen Gegensatz zu bilden. Das zweite Attribut Spinoza's müsste also dasjenige sein, welches — und nun nicht bloss die Ausdehnung, sondern auch alles übrige Ideale — real macht, dies ist aber nichts anderes, als der Wille. Dann erst, wenn man statt der Ausdehnung den Willen setzt, wird Spinoza's Metaphysik zu dem, was sie sein sollte, dann aber fällt auch der Gipfel unserer Pyramide mit der von Spinoza mystisch postulirten Einen Substanz zusammen. —

Hiermit ist unser Weg beendet; wir wollen aber zum Schlusse noch einer Frage unsere Aufmerksamkeit schenken, ob und wie nämlich von dem Standpuncte der Philosophie des Unbewussten metaphysische Erkenntniss möglich sei.

Diese Frage ist nicht unwichtig, denn oft stehen die bedeutendsten metaphysischen Systeme, die die ganze Welt auf zusam-

menhängende und wohl annehmbare Weise erklären, rathlos dem Probleme gegenüber, wie nach ihren eigenen Voraussetzungen die von ihnen behauptete Erkenntniss des metaphysischen Zusammenhanges möglich sei. Es kann an dieser Stelle natürlich nicht eine Erkenntnisslehre erwartet werden, sondern nur eine Skizzirung des Standpunctes, auf dem wir uns zu jener Frage befinden.

Die griechisch-römische Philosophie lief in Skepticismus aus, weil es ihr nicht gelang, ein Kriterion der Wahrheit zu finden, und sie folgerichtig an der Möglichkeit der Entscheidung darüber verzweifelte, ob ein Erkennen möglich sei. Der Dogmatismus der neueren Philosophie wurde in ähnlicher Weise durch Hume gebrochen, dessen unerbittliche Kritik Kant in noch weiterem Umfange und grösserer Tiefe durchführte.

Zugleich aber war Kant auf der anderen Seite der Genius, welcher die Entwickelungsphase der neuesten Philosophie anhob. Während die griechische Philosophie sich nutzlos mit der unmöglichen Forderung abgequält hatte, an der Erkenntniss selbst ein Merkmal aufzufinden, welches ihr den Stempel der Wahrheit aufdrückte, ging Kant hypothetisch zu Werke und fragte: „abgesehen davon, ob es ein wahres Erkennen giebt, welcher Art müssen die metaphysischen Bedingungen sein, wenn ein solches möglich sein soll", oder wie er die Frage hinstellt: „wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?"

Die ganze neueste Philosophie mit Ausnahme von Schelling's letztem Systeme steht mit mehr oder weniger Bewusstsein auf diesem Standpuncte: die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens bilden ihre Metaphysik. Als erste und Fundamental-Bedingung der Möglichkeit alles Erkennens lässt sich die Gleichartigkeit des Denkens und seines äusseren Gegenstandes behaupten, da bei einer Heterogenität des Denkens und des Dinges schlechterdings keine Uebereinstimmung beider, d. h. Wahrheit und noch weniger ein Bewusstsein dieser Uebereinstimmung, d. h. Erkenntniss möglich ist. Die sogenannte Identität von Denken und Sein ist daher der Fundamentalsatz der neuesten Philosophie, eine Sache, von der die Alten kaum eine Ahnung hatten.

Dass diese Identität, welche den Ausgangspunct seines Systemes bildet, nur indirect, und zwar dadurch zu beweisen sei, „dass bei keiner anderen möglichen Voraussetzung ein Wissen denkbar sei", giebt Schelling (I. 6, 138) ausdrücklich zu.

Zunächst werden wir recapituliren müssen, wie die Philosophie des Unbewussten sich zu jenem Gegensatze von Denken und Ding, *mens* und *ens*, *ratio* und *res*, Geist und Natur, Idealem und Realem, Subjectivem und Objectivem verhält. Nie und nirgends kann die Identität von Idealem und Realem so verstanden werden, als ob zwischen beiden kein Unterschied mehr wäre, also eines der Worte überflüssig wäre; sondern die Identität bezieht sich nur auf den Inhalt, während Jeder einsieht, dass die Form der Existenz beider eben darin sich unterscheidet, dass das eine ideal, das andere real ist.

Wir wissen nun aus dem Vorigen genauer, dass das Sein ein Product aus dem Unlogischen und Logischen, aus Wille und Vorstellung ist, dass sein „Dass" durch das Wollen gesetzt ist, sein „Was" aber der Vorstellungsinhalt jenes Wollens ist, also nicht bloss mit der Idee gleichartig, sondern selbst Idee, d. h. identisch im strengsten Sinne des Wortes ist. So ist auch Geist und Natur nicht mehr verschieden, denn der ursprüngliche unbewusste Geist ist dasjenige in seinem Ansichsein, was in seiner actuellen Verbindung Natur, und als Resultat des Naturprocesses bewusster Geist oder Geist im engeren (Hegel'schen) Sinne des Wortes ist. Was aber das Subjective und Objective betrifft, so sind dies durchaus relative Begriffe, welche erst mit der Entstehung des Bewusstseins eintreten, denn im unbewussten Wollen und der unbewussten Vorstellung haben dieselben keinen Platz, das Unbewusste ist über jene Gegensätze erhaben, da sein Denken durchaus kein subjectives, sondern für uns ein objectives, in Wahrheit aber ein transcendent-absolutes ist. Man kann also auch eigentlich nicht sagen, dass das Unbewusste das absolute Subject sei, sondern nur, dass es das Einzige sei, was Subject werden könne, ebenso wie es das Einzige ist, was Object werden kann, weil es ja eben nichts giebt ausser dem Unbewussten; und so verstanden kann man allerdings das Unbewusste das absolute Subject und das absolute Object nennen, unbeschadet dessen, dass es als Unbewusstes über den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven erhaben ist.

Wir haben gesehen, dass das Bewusstsein nur bei einer Collision verschiedener Willensrichtungen eintritt, von diesen ist dann jede die objective für die andere und jede die subjective für sich im Gegensatz zu der anderen ihr objectiven, vorausgesetzt, dass

beide Willensrichtungen sich unter Verhältnissen befinden, welche die Möglichkeit der Bewusstseinsentstehung nicht dadurch verhindern, dass sie unterhalb der Schwelle des Bewusstseins liegen.

Dächte man sich z. B. die Atome oberhalb der Bewusstseinsschwelle, so würde die Atomkraft A der Atomkraft B objectiv werden und umgekehrt, die Atomkraft A dagegen sich selbst im Gegensatz zur Objectivität von B subjectiv werden und umgekehrt. So würde das Unbewusste sich in A und B zweifach, sowohl objectiv als subjectiv, bewusst sein.

Nachdem wir so gesehen haben, dass die Vereinigung aller oben genannten Gegensätze aus unseren Principien sich ergiebt, kommen wir zu der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss zurück. Es war von der neuesten Philosophie also bewiesen, dass ein auf Aufhebung jener Gegensätze beruhendes System das einzig richtige sei, falls es überhaupt eine wahrhafte Erkenntniss gäbe; ob es aber eine solche gäbe, dafür fehlte ihr nach wie vor jeder Beweis, sie war in der Annahme desselben so dogmatisch, wie es der vorkantische Dogmatismus nur irgend sein konnte, ja es fiel ihr nicht einmal die Möglichkeit ein, dass Jemand die Möglichkeit eines absoluten Erkennens (Vernunft) bis zu erhaltenem Beweise desselben mit Recht läugnen könne und läugnen müsse (vgl. Schelling II. 3, S. 74).

Ihr ganzes Philosophiren beruhte also auf einer Bedingung, die völlig in der Luft schwebte, das Ganze war ein hypothetisches Philosophiren aus einer unbewiesenen Voraussetzung heraus gewesen.

Es konnte sich hiernach folgerechter Weise auch die neueste Philosophie nur in Skepticismus auflösen. Dass dieser Skepticismus in der jüngeren, philosophisch gebildeten Welt (insoweit sie einen unreifen Dogmatismus überwunden hat) das vorwaltend Herrschende ist, dürfte wohl kaum zu bestreiten sein; dass derselbe keine wissenschaftlich consequente Durchbildung (— Aenesidemus steht nur erst hinter Kant —) erhalten hat, liegt nur darin, dass die handgreiflichen Resultate der exacten Wissenschaften und die jetzt alles verschlingenden practischen Interessen überhaupt der Philosophie ungünstig sind, indem sie das theoretische Denken zu sehr zerstreuen und von einer consequenten Vertiefung abhalten. Um weiter zu kommen, giebt es offenbar nur zwei Wege: entweder man müsste, um das hypothetische Resultat der Identitätsphilosophie

sicher zu stellen, direct beweisen, dass eine wahrhafte Erkenntniss existirt, — doch würde man mit einem solchen Bestreben nur in die ihrer Natur nach vergeblichen (vgl. Kant's Werke II. S. 62 bis 63) Bestrebungen der Griechen zurückfallen, — oder man muss den neuesten Fortschritt wirklich benutzen, und das Ding am entgegengesetzten Ende wie die Griechen anfassen, d. h. man muss auf einem ganz anderen als dem bisher versuchten, auf einem Jedem zugänglichen und einleuchtenden Wege die inhaltliche Identität von Denken und Sein direct beweisen. Dieser Weg kann nur der von uns durchlaufene, das successive inductive Aufsteigen aus der Erfahrung sein.

Nun muss freilich der auf diesem Wege geführte Beweis selbst ein Erkennen sein, wenn er etwas beweisen soll; man könnte also denken, dass man dabei nur scheinbar einen Schritt weiter gekommen ist, in Wirklichkeit aber ebenso wie vorher mit den Füssen in der Luft steht. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr ist das Verhältniss Folgendes.

Früher hiess es: „wenn es eine Erkenntniss giebt, so ist inhaltliche Identität von Denken und Sein"; über diesen einfachen Conditionalsatz kam man nicht hinaus.

Jetzt heisst es: „1) wenn es eine Erkenntniss giebt, so muss sie auf inhaltlicher Identität von Denken und Sein beruhen, also auch in der unmittelbaren Erfahrung (Affection des Denkens durch das Sein) und den logisch richtigen Schlüssen aus derselben zu finden sein; 2) die Schlüsse aus der Erfahrung constatiren die inhaltliche Identität von Denken und Sein; 3) aus dieser Identität folgt die Möglichkeit einer Erkenntniss."

Hiermit haben wir einen in sich geschlossenen Zirkel, wo jedes Glied die anderen bedingt, gleichviel mit welchem man anfange, während wir vorher nur einen Conditionalsatz gleichsam ohne Rücken- und Brustlehne hatten. Es bleibt mithin allerdings auch jetzt noch die Möglichkeit übrig, dass dieser ganze Zirkel von psychologischen und metaphysischen Bedingungen ein bloss subjectiver Schein sei, den das Bewusstsein durch eine unerklärliche Nothwendigkeit gezwungen ist, sich zu bilden, dass es also in der That doch keine Erkenntniss und keine Identität von Denken und Sein gebe, und der auf beide gebaute Zirkel von sich gegenseitig wahrscheinlich machenden Beziehungen eine blosse Chimäre sei. Denn freilich lässt sich die transcendente und nicht bloss

Bayerische Staatsbibliothek München

subjective Existenz jenes Zirkels nicht in aller Strenge als absolute Wahrheit beweisen, weil eben das Bewusstsein in diesen Kreis gebannt ist, und nie einen Standpunct ausserhalb desselben nehmen kann, von welchem aus es die Beschaffenheit jenes Zirkels beurtheilen könnte, weil es eben die Möglichkeit der Erkenntniss nicht ohne Erkenntniss erkennen kann.

Wenn also auch die absolute Unmöglichkeit des Gegentheiles nicht bewiesen werden kann, so ist doch durch jenen Zirkel die Wahrscheinlichkeit, dass es sowohl Erkenntniss, als auch Identität von Denken und Sein gebe, sehr viel grösser geworden, als sie vorher bei jenem einfachen, vorn und hinten jedes stützenden Haltes entbehrenden Conditionalsatz war, sie ist so gross geworden, dass die Möglichkeit des Gegentheiles practisch nicht mehr in Betracht kommt. Der Skepticismus ist also nicht vernichtet, sondern als theoretisch berechtigt anerkannt, aber doch seine Bedeutung auf ein solches Minimalmaass reducirt, dass sie für die Praxis nicht nur des Lebens, sondern auch der Wissenschaft verschwindet.

Betrachten wir dieses Resultat über die Möglichkeit der Erkenntniss im Allgemeinen, so stimmt es merkwürdig überein mit dem, was für die Erkenntniss jeder speciellen Wahrheit (insofern sie nicht formal logischer Natur ist) wohl nachgerade allerseits zugegeben werden dürfte, dass es für uns keine Wahrheit, d. h. Wahrscheinlichkeit von dem Werthe 1, sondern nur mehr oder minder grosse Wahrscheinlichkeit giebt, welche die 1 nie erreicht, und dass wir vollkommen zufrieden sein müssen, wenn wir bei unserem Erkennen einen Grad der Wahrscheinlichkeit erreichen, welcher der Möglichkeit des Gegentheiles die practische Bedeutung benimmt (vergl. auch Einleitendes I. b.).

Druckfehler.

S. 16 Z. 12 von unten statt: dass das Ich lies: das das Ich.
S. 119 Z. 9 von oben statt: sollten lies: sollen.
S. 144 Z. 21 von oben statt: das lex parsimoniae, welches lies: die lex parsimoniae, welche.
S. 192 Z. 4 von unten statt: Begehungen lies: Begehrungen.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hartmann, Eduard <<von>>,

Philosophie des Unbewussten Versuch einer Weltanschauung

Berlin 1869

Ph.sp. 337 lc
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11017943-4